Abhinavagupta

Considerazioni sull'Assoluto

Commento breve alla Trentina della Dea Suprema

LUNI EDITRICE

LUNI

Abhinavagupta

Considerazioni sull'Assoluto

La *Parātriṃśikā* (Trentina della Suprema) o *Parātrīśikā* (Suprema Signora delle tre, o dei tre), come vuole il grande Abhinavagupta, è il testo più autorevole della scuola śivaita del Trika o della Triade, che venerava una suprema divinità (Śiva) allo stesso tempo trascendente e immanente in tutte le cose, chiamata «Senza superiore».

L'opera, che già nel IX-X secolo era uno dei testi śivaiti più venerati e studiati, si presenta come un dialogo fra la Dea, Śakti, o Potenza di Śiva, che interroga, e Bhairava – Śiva nella sua forma tremenda – che risponde. Il Signore e la sua Potenza, tuttavia, non sono due realtà distinte e a sé stanti, ma due dimensioni complementari e indissolubili di una medesima realtà. Essi rappresentano rispettivamente la stasi e il movimento, l'immobilità e il dinamismo, che nella dottrina śivaita costituiscono l'essenza della Coscienza e, dunque, la natura di tutte le cose, che si esprime nel vario gioco delle infinite creazioni e dissoluzioni.

Il lettore occidentale sarà forse colpito dalla particolare cosmogonia rappresentata nella *Parātriṃśikā*, dove ogni principio della realtà è ricondotto a uno dei fenomeni che compongono l'alfabeto sanscrito. Inoltre, e il commento breve di Abhinavagupta lo mette chiaramente in luce, un altro aspetto interessante di quest'opera è l'importanza attribuita all'interiorizzazione del rito. Nella Triade, infatti, esso ha una sussistenza soprattutto interiore: la vera iniziazione, la vera offerta al fuoco, il vero yoga, la vera meditazione, sono fatti interiori, che il discepolo deve nel corso della sua vita incessantemente ricreare dentro di sé.

In copertina: *Sūrya* (il Sole). Dipinto murale *Madhubani*, Bihar (India del Nord).

Grandi Pensatori
d'Oriente e d'Occidente

Le Tradizioni

9

Abhinavagupta

Considerazioni sull'assoluto

(Commento breve alla Trentina
della Dea Suprema)

LUNI EDITRICE

Titolo originale

Parātriṃśikālaghuvṛtti
(Anuttaratattvavimarśinī)

Introduzione, traduzione e note
di Raniero Gnoli

© 1998 Luni Editrice - Milano - Trento
ISBN 88-7984-105-X

I due commenti – quello lungo e quello breve di Abhinavagupta – al tantra detto la «Trentina della Suprema», (o, anche, «Trentina Suprema»), Parā Triṃśikā, *sono fra le opere più difficili del grande pensatore scivaita del X-XI secolo. Questa loro intrinseca difficoltà è parzialmente responsabile della scarsa attendibilità delle due uniche edizioni di questi commenti, pubblicati per cura della «Kashmir Series of Texts and Studies». Per tradurre e, prima di tutto, per intendere, indispensabile, dunque, ricorrere a nuovo materiale manoscritto. E così ho fatto. La traduzione presente del commento breve – la prima, in senso assoluto – è anche un poco un'edizione critica del testo, da me collazionato sull'unico manoscritto intero che conosca di quest'opera, scritto in caratteri telegu, e conservato nella biblioteca di Madras, n. 15335. La copia fotografica di questo manoscritto mi è stata cortesemente inviata dal professor V. Raghavan. Le altre opere manoscritte o stampate di cui mi sono valso per condurre a termine questo lavoro, son indicate sotto, nella notizia.*

Il Commento alla Trentina della Suprema *è, come ho accennato, un testo difficile, e i pensieri e le esperienze trattati nelle sue pagine son certo assai poco consueti al comune lettore occidentale. Nell'introduzione e nelle note ho cercato di risolvere tutti i punti meno chiari. Assai frequenti, come vedrà il lettore, saranno i rinvii all'*Essenza dei Tantra, *dello stesso Abhinavagupta, che, già da me tradotta, contiene un'esposizione chiara e sintetica dello scivaismo kashmiro.*

Una cosa che probabilmente stupirà il lettore è il metodo del commento di quest'opera, comune, del resto, in ogni parte del mondo, a parecchi libri rivelati (e i tantra *son rivelati). Le stanze son spiegate dal commentatore in modo da fare a esse dire, assai spesso,*

quello che il lettore ordinario non vi vedrebbe mai. Nella traduzione ho evidentemente seguito l'interpretazione data a esse da Abhinavagupta (il commento sarebbe altrimenti risultato incomprensibile), anche quand'essa è in contrasto col senso più ovvio qual'esso può apparire a un lettore spregiudicato. Dalla diversa traduzione e dai passi in sanscrito chiusi fra parentesi il lettore sanscritista può facilmente intendere qual'era il senso (o i sensi) a essi attribuito da Abhinavagupta e che io ho cercato di riprodurre fedelmente nella traduzione delle stanze insieme col commento. Ogni parola, ogni lettera (e questo accade soprattutto nel commento grande) è sentita da Abhinavagupta come gravida di molteplici significati. «Chi può presumere (così Abhinavagupta in una delle stanze finali del Commento lungo) di pesare il pensiero e le parole in libertà di Śiva, affermando temerariamente: "questo significa ciò e ciò soltanto?". Non mi vogliano dunque male i Savi, se tra un'infinità di significati, io ho scelto solo quelli che mi son parsi più importanti»[1]*. Nella scrittura parlano al credente, oltre al senso storico, letterale, infiniti altri sensi, cui quello fa semplicemente da appoggio. Indubbiamente, tutte queste speculazioni – siano indiane, cabalistiche o anche cristiane: basti pensare a Origene – sembrano oggi assurde. Ma quest'assurdità – vien fatto di pensare – non si dovrà poi a questo, che noi ci rivolgiamo alle scritture con uno spirito totalmente diverso, da non credenti, come a un libro qualunque, quasi che si trattasse di una qualsiasi altra espressione del linguaggio pratico? E a chi non crede esse possono tanto poco parlare come una poesia a chi sia sprovvisto di ogni capacità di ricezione estetica. Per costui, quelle stesse parole, che rivelano al lettore sensibile un senso nuovo, che non si estingue con quello pratico, ma, come diceva il Valéry, «rinasce indefinitamente dalle sue ceneri», non dicono evidentemente nulla, ma muoiono appena comprese, sostituite da un atto o da un'idea. E il medesimo accade anche del linguaggio religioso, per chi vi si diriga con un atteggiamento che con esso contrasti. Prima dunque di giudicare gli antichi metodi di esegesi religiosa, vediamo se non siamo piuttosto noi ad avere perduto una forma di sensibilità linguistica che gli antichi possedevano. E voglio aggiungere qui anche un'altra cosa. Abhinavagupta, che in quest'opera parla e si comporta da devoto, è in altre sue opere – per esempio, quelle sue filosofiche o di estetica – un logico e ragionatore severo e*

[1] Commento lungo, Gnoli 1985: 182.

intransigente verso ogni mitologismo. E la spiegazione di ciò sta, secondo me, in questo, che il momento, diciamo così, religioso o devozionale (e così pure quello poetico) può benissimo coesistere con quello logico o pratico, senza che l'uno rappresenti necessariamente un superamento dell'altro. E così, soprattutto in India, vediamo che il monismo religioso – la ragionata credenza della assoluta identità del proprio io e di Dio – sta benissimo coi più ferventi slanci di dedizione proprio verso quella divinità, che, nel momento discorsivo, logico, so essere affatto identica a me, io stesso. Ma basta adesso di ciò e, tanto per finire, dirò con Origene: «Sequere me, o auditor, per subtiles lineas verbi, et ostendam tibi».

NOTA BIBLIOGRAFICA

L'unica edizione del Commento breve di Abhinavagupta alla *Parā Triṃśikā* è quella di Śrīnagar, 1947, edita a cura di Jagaddhara Zadoo Shastri, col titolo di *Parātrīśikā* (*sic*, e vedi sotto, l'Introduzione, p. 13) *Laghuvṛtti* by Abhinavagupta. Quest'edizione, mediocre e in più punti incomprensibile, è stata condotta su di un unico manoscritto in *devanāgarī*, sembra moderno, appartenente al pandit Lakshman Joo Brahmachari di Śrīnagar. Per la ricostruzione e traduzione del testo, mi sono giovato, oltre che della detta edizione, dell'unico manoscritto completo, che, oltre a quello citato, conosco di quest'opera, voglio dire quello conservato nella «Madras Government Oriental Manuscripts Library», N. 15335. Questo manoscritto, da me contrassegnato nelle note al testo colla sigla A, è una copia moderna, in caratteri telugu, di un manoscritto più antico, conservato nel Sanskrit College di Trippunittura, Cochin. Insieme col commento di Abhinavagupta, questo manoscritto contiene anche altre numerose opere sullo scivaismo kashmirico, descritte nel catalogo della detta biblioteca sotto i numeri 15323-15342. Il testo di questo manoscritto non è sempre corretto, ma contiene in molti punti lezioni decisamente migliori di quello edito a Śrīnagar. Il commento di Abhinavagupta figura in quest'opera col titolo di *Anuttaratattvavimarśinī Laghuvṛtti*, che, pressappoco, tanto vale quanto il «Commento breve (chiamato) considerazioni (o riflessioni) della realtà senza superiore». Due al-

tri manoscritti incompleti di quest'operetta conservati a Tañjore «Tañjore Palace Library» (vedi il catalogo di P.P.S. Shastri, pp. 6360-1) non mi sono stati accessibili.

Il commento di Abhinavagupta è stato parafrasato in cattivi versi sanscriti da un certo Somānanda, vissuto nell'India meridionale intorno forse al XIV-XV secolo. Quest'operetta è stata edita nella «Kashmir Series of Texts and Studies» nel 1947 (N. 70) dal pandit Jagaddhar Zadoo Shastri, sulla base di un unico manoscritto moderno, appartenente anch'esso al detto pandit Lakshman Joo Brahmachari. Questo manoscritto è evidentemente una copia moderna dell'unico esemplare conosciuto di quest'opera, conservato nel Collegio di Trippunittura, nello stesso volume che contiene anche il commento di Abhinavagupta (vedi sopra). Nella biblioteca di Madras, dove si ha del detto manoscritto una copia in caratteri telugu, da me collazionata, esso è contrassegnato dal numero 15335. L'essere il manoscritto di Lakshman Joo una copia di quello di Trippunittura è confermato da questo, che sia l'edizione di Śrīnagar sia la copia di Madras presentano una grossa lacuna dopo il verso 288 a. Questa lacuna è stata originata evidentemente dallo spostamento di un foglio nel manoscritto originale di Cochin. I versi mancanti (35 circa) son stati infatti da me trovati negli ultimi fogli della copia telegu del manoscritto di Cochin, dove possono vedersi sotto il nome di *Śivasūtravārttikam*. Uno spostamento analogo è avvenuto anche nella copia del commento di Abhinavagupta dove la parte corrispondente alle pagine del testo edito 4, ll. 13-6, l. 22 è stata copiata in fondo al volume, giusto dopo le 35 stanze menzionate. Le lezioni che aveva davanti a sé l'autore della parafrasi, dov'esse, dato lo stato del testo e la cattiva lingua usata, sono riconoscibili, sono contrassegnati, nelle note testuali, colla sigla S.

Minore sussidio nel ristabilimento del testo mi è stato fornito dai passi del commento di Abhinavagupta citati in altre opere. Questo commento, che io sappia, è infatti del tutto ignorato (come, del resto, anche quello grande) dalla letteratura kashmira immediatamente posteriore ad Abhinavagupta. Gli unici autori che lo menzionino sono Maheśvarānanda, che nella *Mahārthamañjarī* (MM) ne cita numerosi passi e l'anonimo autore del commento alle *Īśvarapratyabhijñākārikā*, conservato inedito a Madras, nella «Government Manuscript Library». Il *Commento breve alla Trentina* è ripetutamente citato nella parte introduttiva di quest'opera, di cui

ho collazionato il manoscritto. Le lezioni ivi accolte sono contrassegnate, nelle note al testo, colla sigla B.

Anche se l'epoca in cui Abhinavagupta ha scritto il *Commento breve* non ci è nota, si può tuttavia affermare con una certa sicurezza che esso è posteriore al *Commento lungo.*

N.B. Posteriormente alla prima edizione di quest'opera, sono riuscito a procurarmi, grazie ai buoni uffici del prof. Raffaele Torella, un tardo commento di essa, dovuto alla penna di un tale Kṛṣṇadāsa, alias Madhurāja, vissuto nell'India meridionale (XV-XVI sec.?). Esso è conservato nella Biblioteca di Trivandrum (ms. n. 5854 F). Nonostante in qualche caso mi sia stato utile per la comprensione di alcuni passi dell'opera, risulta tuttavia chiaro che il testo che Kṛṣṇadāsa aveva davanti a sé era già in qualche parte malsicuro e corrotto.

TRASCRIZIONE DEI VOCABOLI SANSCRITI

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici sanscriti o pracriti si è seguito il sistema convenzionale comunemente in uso tra gli studiosi. Le vocali si pronunziano in generale come le vocali italiane, alle quali bisogna aggiungere però *ṛ* e *ḷ* che si pronunciano press'a poco come *ri* e *li* rispettivamente (es.: *Ṛgveda* si legge *Rigveda* con *g* duro come in *gola*).

Per le consonanti si noti:

c è sempre dolce come in *cena*, anche davanti ad *a* o *u* (es.: *Caitanya* si legge *Ciaitanya*);

ḍ è suono cacuminale, pressa poco come *th* inglese in *the*;

g è sempre duro, anche davanti ad *e*, *i* (es.: *Gītā* si legge *Ghītā*);

h è sempre aspirata e si fa sentire anche quando segue altre consonanti;

j è come il *g* dolce di genere (es.: *jaina* si legge *giaina*);

ṃ è una nasalizzazione della vocale precedente;

ṅ è nasale gutturale, davanti a *k*, *g*;

ñ è nasale palatale davanti a *c*, *j*;

ṇ è nasale cacuminale che precede di solito *ṭ* e *ḍ*;

ś e *ṣ* rispettivamente sibilante palatale e linguale, si pronunciano come *sc* di *scena* (es.: *Śiva* si legge *Sciva*, *Upaniṣad* si legge *Upanisciad*, *Kṛṣṇa* si legge *Krishna*);

ṭ è una dentale cerebrale;

y è semivocale e si pronuncia come *i* di *ieri* (es.: *Yajurveda* si legge *Iagiurveda*).

Introduzione di Raniero Gnoli

1. *La Dottrina*

La *Parā Triṃśikā*, la «Trentina della Dea suprema», detta anche, come vuole Abhinavagupta, *Parā Trīśikā*, cioè la «Suprema, sovrana delle tre»[1], è, insieme col *Mālinīvijaya*, il testo sacro più importante della scuola del Trika o Triade. Come tutti i *tantra*, l'epoca della sua composizione è ignota e l'unica cosa che di esso può dirsi è che già nel IX-X secolo era, in Kashmir, uno dei testi più venerati e studiati.

Prima dei due commenti di Abhinavagupta, la *Parā Triṃśikā* fu infatti commentata dal padre della scuola del Riconoscimento, Somānanda e forse da altri due maestri, Bhavabhūti e Kalyāṇa, di cui per altro nulla sappiamo, menzionati da Abhinavagupta nel *Tantrāloka*[2]. Gli unici commenti a quest'opera fino a noi pervenuti sono quelli di Abhinavagupta – uno più lungo e uno più breve – e uno assai più tardo (XIV sec?) composto da un cotale Lakṣmīrāma[3].

La *Parā Triṃśikā*, nello stato in cui ci è giunta, è composta da trentasei stanze, e, secondo che avviene in moltissimi *tantra*, si presenta sotto forma di un dialogo fra la Dea che interroga e Bhairava – Śiva nella sua forma «tremenda» – che risponde. La risposta del Tremendo alla Dea che lo interroga (stanze 1, 2 e 3a) contiene una breve cosmologia (stanze 5-9a), la spiegazione, della «natura suprema», del «cuore» dell'assoluto o Senza superiore il quale si

[1] Vedi il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, Gnoli 1985: 13.

[2] *Tantrāloka*, XIII, 149.

[3] Questo commento è edito nello stesso volumetto che contiene il *Commento Breve* di Abhinavagupta, Śrīnagar 1947, «Kashmir Series of Texts and Studies», LXIX.

identifica, come vedremo, coll'omonimo celebre *mantra*[1] (stanze 9b-11, 21-25a), l'esposizione dei poteri di esso *mantra* (stanze 11b-20), e l'illustrazione dei metodi con cui dev'essere adorato (stanze 26-36).

I commenti di Abhinavagupta sono ambedue piuttosto difficili e notevolmente diversi l'uno dall'altro. Questo che qui presentiamo per la prima volta tradotto è il commento breve. Il primo, quello più ampio, non solo è assai più diffuso e pieno di divagazioni, ma interpreta parecchie stanze in un modo completamente diverso dal presente. Le lunghe speculazioni (tra cui son tuttavia alcune fra le pagine più belle di Abhinavagupta) contenute, in esso, nel commento alle prime 11 stanze, fanno un effetto curioso paragonate al commento piuttosto breve e scarno del rimanente dell'opera. Il presente commento breve è assai più omogeneo, e in esso Abhinavagupta spiega, senza sensibili squilibri, tutte le stanze del *tantra*, interpretandole alla luce degli insegnamenti di Somānanda e di Utpaladeva. Nessuna di queste due opere sembra aver avuto gran fortuna in Kashmir. Il commento breve è invece stato letto e studiato nell'India meridionale, quando, sotto i Coḷa, cominciarono a diffondersi le opere e le teorie dei grandi pensatori kashmiri. Quest'opera è infatti citata parecchie volte da Maheśvarānanda nella *Mahārthamañjarī* e nell'anonimo commento alle *Īśvarapratyabhijñākārikā*, conservato manoscritto nella biblioteca di Madras[2].

L'argomento centrale del commento di Abhinavagupta è il «cuore». Il cuore è allo stesso tempo, la coscienza, il pensiero che si esprime nel vario spiegamento del tutto, e l'omonimo *mantra* che simboleggia questo spiegamento. La simbologia del cuore è in India, com'è noto, antichissima. «Quant'è lo spazio che vediamo intorno a noi (leggiamo già nella *Chāndogya Upaniṣad*, 8, 1, 3) tanto è lo spazio che sta dentro il cuore. E la terra e il cielo son in esso raccolti; e il fuoco e il vento; e il sole e la luna; e il lampo e le stelle; e quant'uno ha in questo mondo e quanto non ha: tutto è in esso raccolto».

Il cuore è il santuario del sé, dell'*ātman*, immaginato nei bei versi della *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, come un sole o un fuoco che irraggia da tutte le parti.

[1] Vedi, sui *mantra* in generale, l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1990: 40 sgg.
[2] Vedi sopra, p. 10.

«Il cuore, simile a un calice di loto, rivolto verso il basso, sta sotto la nuca, dodici pollici più in alto dell'ombelico.

Risplende, circondato di fiamme, santuario grande del tutto; e, avviluppato da una rete di vene, pende simile a un calice di loto.

Nella sua estremità, v'è una cavità minuscola, dove il tutto ha il suo fondamento; e in mezzo a essa è un gran fuoco, fiamma universa, che irraggia da ogni parte.

Egli è il sole, il veggente eternamente giovane che gode primo del cibo e lo spartisce; e lì risiede e i suoi raggi son tesi dappertutto, in alto, in basso e di traverso.

(E così il cuore) riscalda questo corpo che gli appartiene, dalla pianta dei piedi fino al capo; e in mezzo a esso è stabilita, sottile, drizzata, la fiamma aguzza del fuoco, splendente, come un lampo dal seno d'una nuvola scura, sottile come un filamento di riso, gialla, raggiante, piccola come un atomo.

E nel mezzo di questa fiamma, è stabilito il supremo Sé; e questo è Brahmā, è Śiva, è Hari, è Indra, l'indistruttibile, il re di se stesso!»[1]

«Il vero sé, *ātman*, l'assoluto, il signore di tutte le cose (leggiamo nella *Bhagavadgītā*[2]) risiede in fondo al cuore, e, dall'interno del cuore, muove, colla sua forza magica, tutti gli esseri, presi nella gran macchina del mondo». Nella *Parā Triṃśikā* cogliamo l'eco della medesima tradizione spirituale. «Come un grand'albero sta, in forma di potenza, dentro il seme della *ficus indica*, così tutto questo mondo, cogli enti mobili e immobili, sta dentro il seme del cuore»[3].

Nell'esegesi scivaita di Utpaladeva e Abhinavagupta il cuore è l'essenza della coscienza, il suo pensare o cogitare, la sua libertà[4], la vocalità, conazione o tensione che anima il nudo apparire – la luce – delle cose, la forza stessa dell'io su cui tutto riposa[5]. «La parola cuore – spiega Abhinavagupta nell'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* (I, pp. 211-2) – tanto vale quanto punto di riposo. Il quale, secondo che è stato detto, è, per le cose insenzienti, la mente, per questa la luce e per la luce la potenza di pensiero. Ond'è che l'ultima realtà del tutto, il quale sta, riposa, nel piano supremo, è detta in più luoghi essere il cuore, materiato di pensiero, consistente nel supremo

[1] *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, 1, Varenne 1960: 64-5. Sul simbolismo e il significato del cuore vedi anche Gonda, 1963b: 276-88.

[2] XVIII, 61.

[3] St. 24; vedi sotto, p. 59.

[4] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, 1, 5, 13-14.

[5] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 1, passim.

mantra. Il cuore di ogni cosa non è infatti altro se non il *mantra*; il quale *mantra* è materiato di pensiero e il pensiero della suprema potenza vocale»[1]. Il cuore, secondo Abhinavagupta e la sua scuola, è dunque l'io stesso e quindi il tutto, il quale non è se non un'espressione della sua forza creativa, del movimento, delle contrazioni e espansioni che lo accompagnano. Nella meditazione pratica di queste scuole, i detti movimenti di contrazione e espansione attraverso cui si afferma la forza dell'io, del cuore, si esprimono in due *mantra* specialmente importanti, i cosiddetti «semi della creazione» e della «dissoluzione». Il primo di essi, chiamato «seme del cuore», già menzionato, oltre che nella *Parā Triṃśikā*, anche nel *Mālinīvijaya*, è costituito dai tre fonemi S, AU e Ḥ.

Tutto il commento di Abhinavagupta è sostanzialmente un'esegesi del valore simbolico di questi tre fonemi e, per così dire, del raggio d'estensione o pervasione del loro potere, vale a dire del cosiddetto «pervasivo» (*vyāpti*). Śiva, l'io nella sua purezza, grazie alla magia di questi fonemi, opportunamente meditati e risuscitati da suoni morti in vive cogitazioni divine, entra, penetra di sé, l'anima individuale, imprigionata nella sfera illusoria di *māyā*, e, come un elisir o tintura alchemica penetra e trasforma i metalli, la rende uguale a se stessa. Tutti i piani del nostro essere – la mente, il soffio vitale, il corpo fisico – sono immediatamente trasmutati e si trasformano in «cuore», diventano il cuore stesso delle cose, cioè l'io. L'analogia di questa trasmutazione con un processo alchemico è stata notata dallo stesso Abhinavagupta[2], cui dobbiamo il menzionato paragone dell'elisir trasformatore. Taluni termini tecnici della teologia scivaita assumono qui una connotazione particolare. Uno di questi è «compenetrazione», *samāveśa*, che qui non vale compenetrazione dell'anima individuale nella natura divina, bensì il contrario. L'oggetto di questa compenetrazione son qui le varie parti e funzioni dell'organismo umano, che, a somiglianza di metalli imperfetti, son «compenetrate» da una specie di sostanza vivente – la forza del detto *mantra*, che si identifica col vibrare stesso dell'io – che ha il potere di convertirle e renderle uguali a se stessa.

Ma vediamo adesso, secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, qual'è il valore simbolico di questi tre fonemi. Il tutto, nella scuola della Triade o Trika, è, com'indica il nome, diviso, per co-

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3, passim.
[2] Vedi sotto, p. 53.

modità espositiva, in tre grandi piani, chiamati supremo, supremo-infimo e infimo, rispettivamente caratterizzati da uno stato di identità, identità-diversità e di diversità. Tutto quello che esiste, dalle pietre fino alle più elevate forme di coscienza, è compreso in questi tre piani, che secondo uno schema cosmologico generalmente diffuso in queste scuole, corrispondono alle quattro sfere della terra, della *natura naturans* (*prakṛti*), della forza d'illusione o *māyā* e della potenza. Secondo un verso famoso di una delle scritture più venerate da Abhinavagupta, il *Mālinīvijaya*[1], la prima lettera del seme del cuore, cioè S, pervade le tre prime sfere, che equivalgono al piano della diversità o mondo, via (*adhvan*), impura. La quarta sfera, corrispondente al piano dell'identità-diversità o mondo puro-impuro, è «pervasa» dal fonema AU, chiamato, come vedremo, il tridente. Il terzo fonema del *mantra*, la cosiddetta emissione, consistente in una leggera aspirazione muta, Ḥ, pervade il piano dell'identità o mondo puro, che trascende la regione delle sfere e corrisponde all'io nella sua purezza. Questi tre piani (o quattro sfere più la regione a esse trascendente) sono dunque caratterizzati da una progressiva emergenza della soggettività sull'oggettività. Questo itinerario ascendente termina col piano supremo o dell'identità, il quale coincide colla pura soggettività, coll'io esente da ogni maculazione, nella pienezza di tutte le sue potenze. I due piani inferiori della diversità e identità-diversità equivalgono quindi, secondo questa nuova ripartizione, all'oggettività, al conoscibile, immaginato nella sua astrattezza, avulso dal soggetto che lo pensa, e a un piano intermedio, costituito dal conoscere, il quale viene qui inteso come il mezzo e quindi la potenza attraverso cui il soggetto si dirige verso l'oggetto per farlo suo.

Ma vediamo adesso di applicare queste corrispondenze ai tre fonemi del *mantra*. Il primo di essi, S, è evidentemente, il conoscibile. Il fonema S, spiega Abhinavagupta, è, in effetti, l'essere, l'*ens*, *sat*. La parola *sat*, *ens*, spogliata dei suoi suffissi, si riduce alla lettera S. S, l'essere, è, in questo senso, il puro conoscibile, depauperato, spogliato da ogni possibile accidente. «Cinture, orecchini, bracciali (dice Abhinavagupta nel *Paramārthasāra*, stanze 42, 43), se si fa astrazione dalle loro differenze, son visti come oro. Similmente il tutto, se si fa astrazione dalla diversità delle sue forme, appare come puro essere». Questo puro essere, «puro, quiescente, indiffe-

[1] IV, 25.

renziato, identico a se stesso, integrale»[1] è identificato, da Abhinava, col *brahman* delle scuole Vedantiche, che per gli scivaiti equivale all'essere primordiale e indifferenziato che era al principio di tutte le cose, il quale, in forma, ben inteso, non «grossa», ma «sottile» comincia già ad apparire nel mondo puro-impuro, e, precisamente, nel piano di coscienza corrispondente al principio Sadāśiva[2]. Quest'interpretazione (osserva Abhinava) trova conferma nelle stesse *Upaniṣad*, dove si dice: «La parola «*ens*» designa il supremo «*brahman*»[3]; «Tutto questo è *brahman*»[4]; e «Questo, amico, al principio era solo *ens*»[5]. L'*ens* è dunque il tutto visto nella sua forma indifferenziata, immune da principio e fine, prima radice e alimento di tutta la futura varietà delle cose, che su di esso si appoggia. Tutto ciò che nutre, alimenta (e il *brahman* è tradizionalmente connesso col tema *bṛmh* – alimentare, nutrire)[6] è in India associato colla luna e di qui col *soma*, la bevanda di immortalità, l'ambrosia. Il fonema S, che è l'essere, il *brahman*, è dunque anche il *soma*, l'ambrosia[7].

Ma ascoltiamo quanto dice di esso Abhinavagupta nel commento grande alla Trentina[8]:

Questo è, in realtà, il seme del tutto[9]. Tutto quello che è, che è, cioè, compreso nelle sfere della terra, della natura e di māyā[10], cade, infatti, o nella volontà o nella conoscenza o nell'azione[11]. Ma, sebbene ivi cada, come quello che, per essere tutto in tutto, è naturato dalla triade, si emette nel superiore piano di Śiva e da esso è tutto intero emesso[12]. E questo processo si svolge ininterrottamente, di là da ogni rappresentazione mentale. La stessa rappresentazione mentale – la mia amata, il mio nemico, eccetera, così fece, così sta facendo, così farà – è, del resto, emissione, come quella che, grazie a una unificazione dei tre tempi, presen-

[1] *Paramārthasāra*, 43.
[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1990: 65 sgg.
[3] Vedi il *Tantrālokaviveka ad* III, 167 ab.
[4] *Chāndogya Upaniṣad*, III, 14 (cit. in *Tantrālokaviveka ad* III, 167 cd).
[5] *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 2.
[6] Vedi sul *brahman*, Gonda 1950.
[7] *Tantrāloka*, III, 165 sgg.
[8] *Parātriṃśikāvivaraṇa*, Gnoli 1985: 152 sgg.
[9] Il *mantra* SAUḤ.
[10] Tutto quello che è (*ens*, *sat*), eccetera, è il fonema S; vedi sopra, p. 17.
[11] Il fonema AU: vedi sotto, p. 22.
[12] Questo terzo stadio del processo è rappresentato dal fonema Ḥ, l'emissione.

te, eccetera, è naturata di identità[1]. E, inversamente, il piano di Śiva, la liberazione, si converte, per coloro che sono perseguitati dalla sfortuna, nella desertica e paurosa macchia della trasmigrazione.

Dall'acqua erompe l'abissale foco
distortamente linguеggiando in alto;
dalla plenilunare ambrosia il roco
fulmine move ruinoso assalto:
in varia guisa, per occulto gioco,
dal salvator pensiero ond'io m'esalto
trista così procede per il male
avventurato servitù mortale!

Ché, com'è anche detto nell'*Īśvarapratyabhijñā* (IV, 3, 12): «Per colui che sa così, che, cioè, tutto quello che vede altro non è se non un'espressione del suo potere, e che, come tale, è uno col tutto, lo stato d'identità con Śiva non vien meno neppure quando sta discorsivamente pensando».

Noi sappiamo che alcune cose hanno una particolare eccellenza. Tali, fra le figure, quelle a quattro braccia, a tre occhi, piene, magre ecc.[2], e, tra le sostanze, il vino, le bevande alcooliche e via dicendo: tutte cose dalle quali siam forzati a raggiungere il piano reale cui si riferiscono; e il medesimo accade dei fonemi scritti, che fanno raggiungere, a chi legge, i fonemi veri. Tale, *mutatis mutandis*, è il caso, fra i vari fonemi, del fonema S. Questo fonema, infatti, nel momento stesso che si manifesta, materiato com'è dell'ambrosia della suprema beatitudine, abbraccia dentro di sé tutti gli altri. Ora, la vera natura dell'essere (*satya*), del piacere (*sukha*), della felicità (*saṃat*), dell'esseità (*sattā*), eccetera si rivela, in effetto, nell'erompere dei gemiti amorosi, nel movimento del membro,

[1] Il pensiero discorsivo (*vikalpa*) non soltanto è uno strumento di salvezza, la «strada maestra della liberazione» (*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, III, 155), ma, per chi ha preso coscienza di sé e si è riconosciuto come il Signore, si identifica con il pensiero puro, coll'io e quindi coll'emissione. Le cogitazioni «questo è quel vaso, questo è quel nemico, che, avendomi così fatto, così mi fa o farà, eccetera», rappresentano, fra le varie forme di pensiero, un momento della nuda osservazione del fatto. Il momento conoscitivo in cui si unificano due stadi di un medesimo oggetto – p. es., «questo è quel vaso» –, è bensì sempre una forma di pensiero discorsivo; sennonché è da osservare che «in tali unificazioni la potenza di conoscenza splende con maggiore evidenza, a guisa di un lampo. Ond'è che, secondo i maestri, esse sono il primo gradino nella salita verso il Supremo» (*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, 1, 6, 6). In tali unificazioni, spiega Abhinavagupta nell'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, II, 310, la molteplicità è meno evidente. Nel testo leggo *vartamānādi*° e *'bheda*°.

[2] Le figure delle varie divinità sono un mero strumento che serve a far raggiungere al devoto il piano reale che esse stanno a simboleggiare.

nelle contrazioni e distrazioni della matrice. A questo e non altro si riduce infatti la natura non māyica del detto essere e via dicendo. [«Ma (dirà qui alcuno) come può un solo fonema tenere, impliciti, dentro di sé gli altri?»]. La risposta è semplice. Le persone che sanno meglio intendere i moti e le intenzioni degli altri, riescono infatti a capire da una sola lettera, poco importa dove essa si trovi, della parola, l'intero vocabolo. In virtù di essa soltanto essi penetrano infatti nella parola reale. In tal guisa, ogni lettera è, da sé, espressiva del tutto cui appartiene[1], ché, com'è detto: «Tra parola, significato e idea sussiste una reciproca sovrapposizione che genera commissione: esercitando la disciplina allo scopo di operare tra essi una distinzione, si giungono a comprendere le voci di tutti gli esseri viventi»[2]. Una cosa simile suole accadere, per la stessa ragione, di vari elementi monosillabici (*a* negativo, *e*, eccetera), come sono, per esempio, le particelle, i segnacaso e via dicendo. Essi, infatti, anche qui, nel piano di *māyā*, riescono a esprimere un senso particolare e realissimo, designato col nome di congiunzione, negazione, eccetera, e inseparabile dalle cose negate o congiunte. Questo senso non ha niente a che vedere con quello espresso dai sostantivi, è alieno da ogni oggettività e immerso nella natura del soggetto. Questa e non altra, del resto, è stata anche l'intenzione del venerabile Bhartṛhari, quando disse, discutendo la natura della frase: «Secondo alcuni la natura della frase sta nella prima parola: secondo altri nelle varie parole prese a una a una; e, secondo altri ancora, nelle varie parole in dipendenza dalle altre»[3].

Questo che abbiamo detto giustifica pure le spiegazioni etimologiche che, in base al principio dell'uguaglianza delle sillabe e dei fonemi, si fanno, nei libri esegetici del Veda e nei trattati sacri a Śiva, delle parole *mantra*, iniziazione (*dīkṣā*), eccetera. Questi sensi, naturalmente, non sono convenzionali ma dovuti a un necessario decreto divino e sfuggono quindi alla gente ordinaria.

Tale, dunque, il fonema S. I fonemi AU e l'emissione, Ḥ, son stati già spiegati. «Il fonema S (dice il *Mālinīvijaya*) pervade le prime tre sfere. La quarta è pervasa dal tridente, AU. La suprema pervasione, trascendente alle precedenti, è operata dall'emissione, Ḥ»[4].

[1] Ogni singola lettera è espressiva di un significato, anche se, naturalmente, questo loro potere sfugge alle persone ordinarie. Le varie etimologie, consacrate dalla tradizione, che usualmente si fanno di parole come *mantra* (*manaḥ trāṇate*, cioè «protegge, salva la mente»), iniziazione (*dīkṣā*), (dà, *dā*, la conoscenza, distrugge, *kṣi*, l'ignoranza), ecc. si basano appunto su questo potere espressivo delle singole lettere.

[2] *Yogasūtra*, 3, 17 trad. di C. Pensa 1962.

[3] *Vākyapadīya*, II, 1, 4.

[4] *Mālinīvijaya*, IV, 25.

Questo passo richiede, mi sembra, qualche linea di commento. Il fatto che l'udizione di un singolo fonema di qualsiasi parola, osserva Abhinavagupta, sia sufficiente per alcuni soggetti a intendere la parola stessa, implica che i vari fonemi sono, di per se stessi, isolatamente considerati, portatori di un significato (*vācaka*)[1]. Questo potere di significazione è specialmente evidente nel primo fonema delle parole.

Il fonema S[2], p. es., orienta e condiziona varie parole, quali *sat*, *satya*, *sattā*, *sadbhāva* (essere), *sukha* (piacere), *sītkāra* (gemito amoroso), *sāmya* (uguaglianza, equilibrio), *samyak* (bene), *samāveśa* (compenetrazione), *samādhi* (concentrazione)[3], che debbono quindi avere un significato comune, legato appunto con esso fonema. Ora, come il significato reale (*paramārthika*) di parole quali caso grammaticale, particelle ecc., si rivela nella funzione concreta da esse svolta nel linguaggio, così il significato reale di queste parole, che iniziano col fonema S, e quindi del fonema S, si rivela, è sperimentabile (*upalakṣya*) nell'unione sessuale, nella perturbazione (*kṣobha*) erotica, nell'orgasmo, nella concentrazione (*samādhi*) ecc. Tale il loro significato profondo, reale (*paramārthika*), come appunto accade dei termini «particelle», «casi» ecc., cui sopra si è accennato o anche delle parole iità, coscienza ecc., che mutuano la loro astratta sussistenza dal concetto concreto dell'io, che è un dato immediato della nostra coscienza[4].

Non mi piacciono, di solito, i paragoni tra concetti appartenenti a epoche e culture diverse, ma c'è una riflessione del poeta russo Chlebnikov che presenta così singolare somiglianza col ragionamento di Abhinava, che non riesco a trattenermi dal citarla per intero.

«Se si prende una parola, p. es. *čaška* (coppa), noi non sappiamo quale senso abbia ogni suono per l'insieme della parola. Ma se si accostano tutte le parole che cominciano con il suono *č*, *čaška* (coppa), *čerep* (cranio), *čan* (tino), *čulok* (calza) ecc., tutti gli altri si annullano reciprocamente, e il significato comune di queste parole sarà il significato *č*. Confrontando le parole in cui figura il suono iniziale *č*, vediamo che tutte suggeriscono il rivestimento di un corpo da parte di un altro: *č* significa *rivestimento*.

[1] Di qui la possibilità delle varie etimologie, in base al principio dell'«uguaglianza delle sillabe e dei fonemi» (*Niruktam*, I, 2).

[2] Esso, come sappiamo, è il primo fonema del «seme del cuore», SAUḤ.

[3] Vedi *Tantrāloka*, III, 166b-167a e V, 142.

[4] Vedi su tutto ciò, la *Īśvarapratyabhijñākārikā*, I.

Così il linguaggio transmentale cessa di essere transmentale. Diventa un gioco con un alfabeto di cui abbiamo coscienza, una nuova arte alla cui soglia oggi noi ci troviamo. La lingua transmentale muove da due presupposti: 1) La consonante iniziale di una parola orienta l'intera parola, e si impone alle altre consonanti; 2) Le parole che cominciano con la stessa consonante sono collegate da un concetto comune, come se da luoghi diversi volassero verso lo stesso punto logico. Se si prendono le parole *čaška* (coppa) e *čoboty* (stivali), si constata che il suono č orienta e condiziona le due parole, perché se si accostano le parole che iniziano con il suono č, *čulok*, *čoboty*, *čereviki*, *čuvjak*, *čuni*, *čupiki*, e *čechol*, *čaškan*, *čara*, *čan*, *čelnok*, *čerep*, *čachotka*, *čučelo*, vediamo che tutte queste parole si incontrano nel punto dell'immagine seguente: si tratti di calza (*čulok*) o di coppa (*čaška*), nei due casi il volume di un corpo (dei piedi o dell'acqua) riempie il vuoto dell'altro corpo che funge da involucro. Di qui la parola fascinazione (*čara*) come rivestimento magico che paralizza la volontà della persona fascinata – l'acqua rispetto al *nappo* (*čara*); di qui *sperare* (*čajat'*), cioè essere la coppa (*čaškan*) che deve raccogliere le acque del futuro. Così il suono *č* è non soltanto un suono, ma anche un nome, un corpo indivisibile della lingua»[1].

Nelle sue linee generali, il fonema S rappresenta dunque il principio in cui tutto è ancora uno, giacente (come si direbbe nel linguaggio della moderna psicologia del profondo) nell'oscurità dell'inconscio. Il *brahman* non è qui la coscienza che ha realizzato la sua natura e che ha ritrovato in sé il tutto alla fine di un processo ascendente, ma la potenzialità infinita della psiche (o, se così vogliamo, della coscienza nella sua forma inferiore), che è sì tutte le cose, ma in un modo indistinto e germinale. Il momento «brahmico» non è il fine dello yoga scivaita, ma la base di esso (in gergo alchemico, diremmo il piombo da cui nasce l'oro, l'oscurità da cui nasce la luce) e, come tale, risiede, come vedremo, nella parte inferiore del corpo, nella regione ombelicale, dov'è il centro o «ruota» chiamata «bulbo». I due momenti successivi, simboleggiati dai fonemi AU e Ḥ, rappresentano il risveglio di questo principio attraverso una consapevolezza sempre più chiara e luminosa.

[1] Velimir Chlebnikov, «Nāa osnova» (1920), in *Sobranie soÿinenij*, München 1972, III, 235-6. Il passo è tradotto in *Fabrica* I, Etimologia, IUO Napoli 1983.

Il puro *ens*, l'indifferenziato e primordiale conoscibile – il simbolo stesso della conoscibilità – non può infatti esistere in se stesso, ma solo in relazione al vivo conoscere di un soggetto, nella misura che si riposa in questo conoscere. «Questo *brahman* – dice Abhinavagupta, alludendo appunto a questa realtà – supremo, puro, quiescente, indifferenziato, uguale a se stesso, integrale, immortale, essente, riposa in una potenza di luminosa natura. Tutto ciò che non è oggetto di queste tre luminose cogitazioni, "è desiderato", "è conosciuto" e "è fatto", tutto questo dico non esiste, non altrimenti che un fiore nell'etere»[1]. Questo conoscere, questa potenza di conoscenza, dove si riposa il conoscibile, è il fonema AU, il quattordicesimo dell'alfabeto sanscrito, noto, in queste scuole, col nome di tridente, il quale è l'arma tradizionale di Śiva[2]. Il tridente rappresenta la sfera della potenza nella sua integrità, nei suoi tre aspetti di volontà, di conoscenza e di azione, e è simbolicamente lo strumento con cui l'io stimola, scuote, «sbatte»[3] l'indifferenziata e caotica unità della psiche, che viene gradatamente penetrata e trasfigurata dal lume della coscienza.

Queste tre potenze – distinte unicamente per comodità espositiva, ma, in realtà, indissolubili l'una dall'altra – non sono, a loro volta, una realtà a se stante, ma semplicemente un'espressione della libertà dell'io, della coscienza, del Tremendo. Questa sua libertà, che è emissione «di sé, da sé, in sé», è il fonema Ḥ, il quale è foni-camente una leggera emissione aspirata muta di voce, convenzionalmente considerato dai grammatici, nella sua forma AḤ, come la sedicesima e ultima delle vocali. L'emissione rappresenta l'io, la coscienza, il Tremendo, non più come totale e indifferenziata oggettività (S) o efficiente strumentalità (AU), ma come soggettività e quindi come movimento e vibrazione, che, consistente in sistoli e diastoli, in contrazioni e espansioni continue, è appunto ciò che distingue la coscienza, il soggetto dalla materia. L'emissione è l'efficienza stessa del beato, la sua libertà, la sua potenza infinita, ipostatata, nel momento religioso, nelle innumerevoli potenze che costituiscono il *kula*, cioè la sua «famiglia», e danno origine al tutto. L'emissione è la potenza del *kula*, insita in esso – la cosiddetta *kau-*

[1] *Paramārthasāra*, 43, 44.

[2] *Tantrāloka*, III, 104 sgg.; *Mālinīvijayavārttika*, p. 106. Sulle tre potenze di volontà, eccetera, vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3, passim.

[3] Il Tremendo (Bhairava) ha frequentemente, soprattutto nella scuola Krama, l'epiteto di «sbattitore», *manthāna*. Vedi la *Mahārthamañjarī*, pp. 177 sgg.

likī, Capofamiglia – presente e operante nel tutto, in contrapposizione col Tremendo, col soggetto, l'io concepito come trascendente al tutto, come astratto soggetto possessore di potenza, il «Senza Superiore», *anuttara*, o il «Senza Famiglia», *akula*, rappresentato foneticamente dalla prima vocale A[1].

L'emissione, la forza o potenza di A, del Senza Superiore, del Senza Famiglia si esprime nel tutto mediante un processo costituito di cinquanta momenti diversi, immaginati come altrettante «potenze» o «cogitazioni», attraverso cui si articola la libertà dell'io. Questi cinquanta momenti – i vari fonemi dell'alfabeto, da cui dipende, in ultima istanza, tutto il vario linguaggio e quindi il pensiero che, in queste scuole, con esso si identifica – si possono dividere in tre gruppi, costituiti rispettivamente dalle vocali, dalle consonanti e dalle tre sibilanti Ś, Ṣ, S più l'aspirata sonora H e il fonema composto KṢ e corrispondenti ai trentasei princìpi, in cui, nella complicata cosmologia scivaita, è diviso il tutto. Il primo gruppo, costituito dalle sedici vocali, da A fino ad AḤ, corrisponde all'io in tutta la sua pienezza, concepito come di là dalla serie dei princìpi. Il secondo gruppo, costituito dalle venticinque consonanti e dalle quattro semivocali abbraccia l'intero piano dell'oggettività e della soggettività limitata fino al principio «forza». Il terzo gruppo, costituito dai fonemi Ś, Ṣ, S, H, KṢ, corrisponde ai tre princìpi puri-impuri Sapienza Pura, Īśvara e Sadāśiva – cui sono qui aggiunti la Potenza e Śiva –, dove la soggettività, non ancora scomparsa, è tuttavia velata dall'io, assorbita, per dir così, dalla sua forza. Questi tre gruppi sono ugualmente frutto dell'emissione o potenza *kaulikī*, che, da questo lato, presenta tre aspetti diversi, cioè supremo o quiescente, infimo o emergente, e supremo-infimo o quiescente-emergente.

Lo schema cosmologico che Abhinavagupta deduce dalle scarne stanze 5-9a della Trentina non differisce gran che da quello classico, esposto nel *Tantrāloka* e nell'*Essenza dei Tantra* e da noi ivi tradotto e discusso[2]. Le differenze riguardano soltanto pochi punti minori. Degna di nota, in questo proposito, è la diversa concezione dei sei princìpi e contemporaneamente potenze che restituiscono all'io, caduto preda del sonno di *māyā*, della forza d'illusione, da lui stesso creata, una particella dell'onnipotenza, onniscien-

[1] *Tantrāloka*, III, 143.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 8, passim e *Tantrāloka*, cap. IX, 27.

za, pienezza, eternità e onnipresenza perdute[1]. L'io, risvegliatosi da cotesto sonno, si ritrova sì in possesso delle sue antiche qualità, ma in forma invilita, inferiore. Una limitata capacità di agire e di conoscere, attaccamento, tempo e necessità tengono adesso il posto delle potenze antiche. Questi sei princìpi – compreso il primo, *māyā* o la forza d'illusione –, che restituiscono all'io parte dei suoi poteri e ne limitano allo stesso tempo la libertà, son chiamati, per questa ragione, col nome di «corazze» o «tuniche» (*kañcuka*). E questa è la concezione classica. Nella Trentina questi sei princìpi, non più chiamati «corazze», ma «sostegni» (*dhāraṇa*), son ridotti al numero di quattro, ossia, secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, forza, conoscenza impura, potere d'illusione e attaccamento. L'anima limitata (spiega Abhinavagupta con un paragone specialmente felice e frequentemente ripreso)[2] è «sostenuta» da essi a metà strada fra terra e cielo, come Triśaṅku, un personaggio mitico che, arrestato da Viśvāmitra nella sua caduta dal cielo, rimase sospeso a mezz'aria, formando la costellazione della Croce del sud. Questi quattro princìpi son infatti ambivalenti, e, se, da un lato, impediscono all'anima di ascendere nell'«etere della coscienza», di farsi uguale a Dio, le impediscono però, dall'altra parte, anche di cadere nell'inerzia della materia e divenire uguale alle pietre. I quattro sostegni sono simboleggiati dalle quattro semivocali Y, R, V e L.

L'altra differenza concerne i cinque princìpi del «mondo» puro-impuro, i quali comprendono qui anche i due princìpi Śakti e Śiva, solitamente considerati come puri (l'io puro, il Tremendo, è considerato qui fuori dalla serie dei princìpi), e sono omologati ai cosiddetti cinque *brahman* o formule sacre, identificate coi cinque volti di Śiva, rispettivamente chiamati Sadyojāta, il «Nato Adesso», Vāmadeva, il «Dio Splendente», Aghora, il «Non terrifico», Tatpuruṣa, il «Servo», Īśāna, il «Sovrano». La storia di questa concezione è complicata. I cinque *brahman* sono, com'indica il loro nome, cinque formule magico-rituali, dedicate a Śiva-Rudra, le quali figurano per la prima volta nella *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, in appendice al *Taittirīya Brāhmaṇa*[3]. Più tardi questi cinque aspetti di

[1] Vedi Kṣemarāja, *Parāpraveśikā*, p. 8.

[2] Vedi la *Paryantapañcāśikā* di Abhinava, st. 37 e la *Mahārthamañjarī*, p. 50.

[3] Queste formule son state da me tradotte in *Testi dello Śivaismo*, dove ho seguito di proposito il commento di Kauṇḍinya (Gnoli 1962). Una traduzione parzialmente diversa di esse può vedersi nella *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, Varenne 1960.

Śiva-Rudra sono stati ipostatati in altrettanti suoi volti. Nella Trentina questi cinque *brahman*, corrispondenti ai fonemi Ś, Ṣ, S, H, KṢ, sono da Abhinava identificati coi princìpi del mondo puro-impuro. La possibile obiezione che il terzo di essi, Aghora – Sadāśiva, nell'ordine dei princìpi – è costituito dal fonema S e che questo rappresenta a sua volta il nudo *ens* conoscibile, *sat*, non imbarazza minimamente il nostro esegeta. Sadāśiva (o, com'è anche chiamato Sādākhya) è quel principio dove, nell'orizzonte dell'io, comincia per la prima volta ad apparire l'immagine di un'oggettività, di un questo, e, come tale, di un essere. L'essere, l'*ens* nella sua forma, per dir così, archetipica, non ancora disgiunto dall'io, ma pura immagine e propensione all'oggettività futura, risiede infatti per la prima volta in Sadāśiva, nel mondo puro-impuro[1].

Fondamentalmente aberrante dagli altri testi, è, nella Trentina, l'ordine dei fonemi e la corrispondenza di essi coi vari princìpi. Mentre nelle altre scritture, subito dopo le sedici vocali, corrispondenti a Śiva, vengono le consonanti nel loro ordine naturale, cioè K, eccetera, fino a KṢ, qui esse si presentano nell'ordine inverso, cioè da KṢ, che corrisponde al principio immediatamente inferiore a Śiva, fino a K, cioè la terra. Quest'anomalia non ha mancato di attrarre l'attenzione dei commentatori, che si son dati a ricercarne la causa. La tesi di Abhinavagupta è interessante. Come abbiamo veduto, oltre il mondo della differenziazione, esistono altri due piani, quello dell'assoluta identità, pensiero puro e suprema vocalità – il cosiddetto piano supremo –, e quello dell'identità-diversità, corrispondente al piano supremo-infimo, a un pensiero non più puro, ma inquinato dall'oggettività apparitura, e, di conseguenza, a una vocalità di ordine inferiore, chiamata tecnicamente col nome di Veggente[2]. Questo piano inferiore dell'identità-diversità è paragonato da Abhinavagupta a una specie di specchio, che accoglie riflesse e quindi, specularmente invertite, tutte le immagini o cogitazioni che vibrano nell'interno della vocalità suprema. La potenza che quivi era KṢ equivale, riflessa nella Veggente, al fonema opposto, cioè K, e inversamente K, che, nella vocalità suprema era il principio più basso di tutti, la terra, equivale, nella vocalità «veggente», al principio più alto, quello della potenza. L'assoluto,

[1] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, II, p. 191.

[2] Vedi, sulla Veggente, l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1960[1]: 64; Padoux 1990: 188 sgg.

sembra voler dire Abhinavagupta dietro il velame di questa fantasia, implica un capovolgimento di tutti i valori. Quello che qui è A colà è Z e viceversa[1].

La Veggente, da parte sua, s'identifica colla venerabile Suprema-Infima ed è quella potenza, espressione della stessa natura della potenza suprema, dove, a similitudine di uno specchio, si riflette, a mo' di immagine riflessa, la forma della venerabile Suprema. Ora ciò che nell'immagine riflettente e nell'immagine riflessa rimane identico, come, per esempio, la semplice cogitazione del volto, non si può dire che abbia i caratteri di una cosa riflessa, rimanendo, in ambedue i casi, sempre uguale a se stesso; al contrario, ciò che appare tanto «così» che «altrimenti», col prima e il dopo, la sinitra e la destra, eccetera, invertiti, e che è quindi allo stesso tempo, «questo» e «quello», può dirsi a ragione che abbia i caratteri di una cosa riflessa. Quest'immagine riflessa ha, naturalmente, le medesime qualità dell'immagine riflettente, non è differente da essa. In modo analogo, il corpo della venerabile Suprema, gravido di tutti i vari princìpi (la terra, eccetera), i quali, in base al processo anzidetto, sono, ognuno, pieni, deposita un'immagine riflessa, dotato, com'è, di tutte le cogitazioni (K, eccetera), che, nella loro forma innata, increata, indefettibile e realissima, risiedono dentro di esso, da lui abbracciate – la deposita, dico, nonostante questo, nello specchio immacolato della Suprema-Infima, cioè della Veggente: la quale immagine riflessa è costituita dai vari princìpi terra, acqua ecc. – i quali, come pensiero, sono identici a essa Suprema –, senza che, ripeto, vi sia modificazione alcuna delle cogitazioni fonematiche K ecc., che sono, per natura, immodificabili. E mentre riflette così quest'immagine, che dei princìpi della terra ecc., comincia a contenere *in nuce* le appariture differenziazioni, mentre così, dico, la riflette nel detto specchio omogeneo e immacolato, ecco che di essi nasce un'inversione speculare: ciò che nella suprema coscienza era il principio potenza, diventa nel piano della Suprema-Infima il principio terra, e ciò che era il principio terra, diventa il principio potenza, sì che la terra, eccetera, corrispondono qui ai fonemi KṢ e via dicendo. Il venerabile, divino, Tremendo, perennemente pieno, infinitamente libero, non è da parte sua mai soggetto a quest'inversione, dato che nulla esiste che trascenda la coscienza e via dicendo. E ciò lo abbiamo già detto e ripetuto più volte. Nel piano della Suprema, nella cogitazione suprema, i princìpi sono unicamente cogitazione – la quale cogitazione non è altro, in realtà, che i vari fonemi, da K a KṢ, i quali sono un'espressione della potenza – e quindi in esso vi è assoluta non distinzione. Nella Suprema-Infima, in base al principio dell'immagine riflessa, v'è invece distinzione-non distinzione. Quando dunque la Suprema-Infima (tale il

[1] *Parātriṃśikāvivaraṇa*, Gnoli 1985: 85 sgg.

senso di tutto ciò) – che, [come la Suprema] è anch'essa naturata di cogitazione e formata dalla serie dei vari fonemi, da K a KṢ – sostiene dentro di sé le immagini riflesse dei princìpi risiedenti nella venerabile Suprema, a lei superiore, questi princìpi si presentano in queste cogitazioni, formate in realtà dai vari fonemi, da K a KṢ, nella loro forma non māyica, trascendente all'udito, in ordine invertito: chi stava più in alto sta ora più in basso e viceversa; e ciò perché quanto era nell'immagine riflettente superiore riesce nell'immagine riflessa inferiore.

Ci siamo finora soffermati sul *mantra* SAUḤ, la sua forza di pervasione, il suo «pervasivo» (*vyāpti*) in rapporto al mondo esteriore, da un lato, per dir così, cosmologico. Vediamo adesso le equivalenze e le operazioni di questo stesso *mantra* nel corpo. Nella struttura fisica del corpo e nel soffio vitale che lo anima sono in realtà presenti, secondo queste scuole, tutti i princìpi e tutti i ritmi temporali esteriori. Le potenze di spazio e di tempo non sono due realtà che limitino dal di fuori la vita della coscienza, ma piuttosto due espressioni di essa stessa.

La liberazione dell'uomo dai legami del mondo empirico è concepita, fisicamente, come il risveglio di una forza – la stessa forza dell'io – che giace addormentata nella parte inferiore del nostro corpo, nella regione perineica. Questa forza, immaginata in guisa di un serpente arrotolato – la famosa *kuṇḍalinī* di tutte le scuole gnostiche indiane – dev'essere risvegliata dal suo sonno e, di mano in mano, ascendere attraverso il canale centrale (*suṣumnā*) che attraversa tutto il nostro corpo, dal perineo fino a un foro immaginato sopra la testa, il cosiddetto foro di Brahmā[1]. Questa forza non arriva, in generale, a uscire tutta d'un colpo dal foro di Brahmā (l'improvviso risveglio della forza dell'io, in tutto il suo accecante splendore consumerebbe immediatamente l'individuo, assuefatto da migliaia e migliaia di nascite a uno stato di limitazione), ma, prima di uscire da esso, passa attraverso un numero di stazioni o ruote (*cakra*), corrispondenti a diverse esperienze psichiche o piani spirituali, immaginati lungo il detto canale di mezzo.

Nella tradizione seguita da Abhinavagupta e dalla sua scuola queste «ruote» son parzialmente diverse da quelle comunemente ammesse. Le principali di esse sono il triangolo, nella regione perineica, il bulbo, nella regione ombelicale, il cuore, la gola, il pala-

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, l'Indrod., p. 56.

to e lo *dvādaśānta* o «fine dei dodici», immaginato nell'etere, dodici dita sopra il vertice del capo. Il «seme del cuore», cioè il *mantra* SAUḤ opera insieme su tutte queste ruote, a cominciare dal bulbo. Il fonema S, nonostante sia considerato dai grammatici come una spirante dentale, nasce appunto da esso. La vocale AU mette lo yoghin in contatto con tre centri, cioè il cuore (la vocale A, implicita in AU, è supposta nascere nel cuore), e, visto che AU è una labiovelare, con quelli della gola o laringe e delle labbra. La regione che va dal palato fino allo *dvādaśānta* (nella quale son immaginati alcuni centri intermedi) è dominata dall'emissione. La dizione o meditazione di questo *mantra* in rapporto al corpo fisico è così descritta da Abhinavagupta[1]:

Lo yoghin, applicato al respiro il metodo del bastone e pareggiato il precedente e il susseguente, deve innanzitutto raggiungere la sede nettarea [che sta sopra] la lingua, appoggiata al loto e al quadrato[2]. Raggiunto quindi il piano del tridente, dove si congiungono i tre canali, deve penetrare nel piano dove risiedono in eguaglianza la volontà, la conoscenza e l'azione.

[Per raggiungere la sede più alta lo yoghin] deve [naturalmente] salire attraverso i gradini del *bindu* sopracciliare, della «fine del suono» e della potenza, scala unica, in espansione [e contratta], eppoi nuovamente non contratta, espansa. Quivi, nel piano della *kuṇḍalinī* superiore è l'emissione, dove si contiene il movimento, bella di esso. Quivi lo yoghin deve riposare, nel piano del ventre del pesce[3].

A quel modo che un'asina o una giumenta, entrata nella sua propria intima dimora, nel tempio della beatitudine, essenziato da espansioni e contrazioni, tutta si rallegra in cuor suo, così lo yoghin deve raggiungere la coppia bhairavica, dedita a espandersi e contrarsi, ricolma di tutte le cose, da essa via via dissolte e emesse.

Nel cuore supremo, dove la grande radice S, il tridente AU e l'emissione Ḥ sono stati unificati, lo yoghin trova riposo, attraverso questo metodo, il metodo, dico, di empirsi [e saturarsi] di tutte le cose.

E poco più in là:

La prima forma di coscienzialità che si accompagna alla prima forma di coscienza del piacere, dei gemiti amorosi, dell'essere, del bene, dell'uguaglianza, è un vero e proprio contatto colla coscienza senza su-

[1] *Tantrāloka*, V, stt. 54 cd-61 ab.
[2] Vari centri intermedi fra il palato e lo *dvādaśānta*.
[3] Vedi Gnoli 1985: 132.

periore[1]. Dopo ciò, si ha la compenetrazione propria del quattordicesimo, AU, dentro la triplice sede del cuore, della gola e delle labbra. Questa compenetrazione dev'essere unificata colla precedente. Lo yoghin, infine, pronunciando l'emissione, Ḥ, unifica il cuore e i due *dvādaśānta*.

Il «seme della creazione», «seme del cuore» o «seme della Suprema» – il *mantra* SAUḤ – è, come indica il nome, specialmente connesso col movimento evolutivo della coscienza[2]. Il «seme del riassorbimento» o «Signore dei Gruppi Sillabici»[3] è, accanto al precedente e quasi complementare di esso, un altro *mantra* assai importante, non menzionato in quest'opera, ma discusso nel *Tantrāloka*[4]. In questo *mantra*, al contrario del primo, predomina il momento involutivo della coscienza, il ritorno del molteplice all'uno. Vediamo ora che cosa dice Abhinavagupta dei cinque fonemi KH, PH, R, E, M, di cui esso è composto.

Abbandonato ogni meschino interesse pratico circa la realtà esteriore e ottenuto così un riposo nella natura dell'etere, KH[5], lo yoghin raggiunge il florido piano del suono[6], PH, grazie a cui fa espandere la faccia interiore[7] della sua coscienza. A questo punto, le cose sensibili, i sensi e i soffi vitali son inseparati da ciò che è allora il conoscibile[8]. Ma ecco questo conoscibile dissolversi per virtù di un fuoco coscienziale, R[9], di guisa che, dissolto, si dissolve in questo nostro triangolo, fuoco di potenza, E[10]. Alla fine di questo processo, lo yoghin riposa poi nel piano del punto, ricolmo di elata coscienza, Ṃ; onde, riposato così nel seme del riassorbimento, è sostanziato dalla suprema realtà[11].

[1] Vedi sopra, p. 28.

[2] *Tantrāloka*, IV, 191 cd.

[3] In sanscrito, *piṇḍanātha*.

[4] *Tantrāloka*, IV, 189 cd-191 ab; V, 75 sgg., 146.

[5] L'etere simboleggia il vuoto. Il meditante, innanzitutto, cerca dunque di produrre in sé una specie di vuoto interiore.

[6] In questo piano, secondo Jayaratha, predomina il pensiero, l'attività cogitante.

[7] Introversa, rivolta verso se stessa, non verso il mondo esteriore.

[8] Cioè, dal vuoto, dall'etere; vedi sopra, la nota 5.

[9] La lettera R è il cosiddetto seme del fuoco. Vedi pp. 59 e l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3.

[10] La vocale E, in molte scritture indiane, è rappresentata anche graficamente come un triangolo rovesciato, e, come tale, simboleggia la matrice, eccetera.

[11] *Tantrāloka*, V, 75-8.

E, poco più in là[1]:

Il fonema KH sta nel cuore, il florido PH è labiale, il fiammeo R è cerebrale, il triangolo E è gutturopalatale e il punto Ṃ risiede nel piano superiore[2].

Durante la pronuncia di questo *mantra* si ha dunque, come accadeva *mutatis mutandis* anche nel caso precedente, un'unificazione di tutti i detti centri, cominciando dal cuore. I fonemi di questo *mantra* son tuttavia esposti da Abhinavagupta anche secondo un altro ordine. Questo nuovo ordine, dal contesto e dal commento di Jayaratha, sembra tuttavia essere il frutto di una semplice interpretazione simbolica dei detti fonemi, e non riprodurre l'effettiva pronuncia o meditazione del *mantra*, che è quella precedente. Il tutto, l'essere esteriore (dice dunque, secondo questa nuova interpretazione, Abhinavagupta) è in prima dissolto dal fuoco della coscienza, R, che fa di esso restare soltanto una cogitazione fonica interiore, PH. In seguito poi diventa etere, KH, e per virtù delle tre potenze, E, si sostanzia di sapere, M, fino a che non si dissolve nell'essenza del riassorbimento stesso[3].

2. *Il Rito*

Il successo di questo *mantra* non può essere in alcun modo forzato. La forza della coscienza che esso sta a simboleggiare è assolutamente libera, né, in un senso assoluto, gli esercizi mentali, respiratori, fisici, eccetera, possono nulla su di lei. L'unica cosa che può aspettarsi da essi lo yoghin non è la liberazione, l'unione col Tremendo, la quale consiste nell'incrollabile convinzione della nostra identità con lui, ma i vari poteri meravigliosi, le cosiddette «perfezioni» (*siddhi*), che la speculazione religiosa dell'India si compiace di elencare con tanta minuzia. Nella maggior parte dei casi, l'azione rituale – i riti iniziatici, l'adorazione, la meditazione, eccetera – non sono tuttavia inutili. Raramente l'uomo possiede un conoscere – e il *summum bonum* è un fatto puramente noetico, una

[1] Ibid., vol. III, p. 460, st. 146.
[2] Nella ruota superiore, eccetera. Vedi l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1960[1]: 69-70.
[3] *Tantrāloka*, IV, 189 b, 191 a.

conoscenza – già di per se stesso così vivido e fermo, da non richiedere, per maggiormente confortarsi nella sua certezza, l'aiuto delle varie pratiche rituali, consacrate dalla tradizione. Il grande nemico della «suprema perfezione», ossia della consapevolezza della nostra identità con Śiva, è il dubbio. L'iniziazione e gli altri riti hanno, come fine, la rimozione di esso soltanto. Il dubbio è, in tutte queste scuole, una realtà insieme diabolica e metafisica, che talvolta vien voglia di tradurre con «*Sorge*», così com'è intesa nel Faust, là dov'essa dice di sé: «*Wen ich einmal mir besitze / Dem ist alle Welt nichts nütze*»[1], e gli altri versi che seguono. L'aspetto attivo, «Tremendo» accanto a quello mite, benigno della maggior parte delle divinità indiane è da esse assunto proprio per combattere il dubbio, la distrazione e la dispersione, e tutti gli altri ostacoli (*vighna*), ipostatati, nella concreta fantasia religiosa, in enti demoniaci sempre pronti a insorgere e a sopraffare il devoto[2]. Lo spazio sacro dove si celebra il sacrificio (e anche il corpo è uno spazio sacro, un *maṇḍala*) è continuamente insidiato; ond'ecco rizzarsi a difenderlo, contro le forze nocive, i quattro (o otto guardiani) che, armati di tutto punto, vigilano davanti alle porte. L'adorazione o sacrificio[3], diretta allo scopo di confortare l'idea che tutto è uguale al Signore, alla coscienza, consiste nell'offerta mentale di tutte le cose al Signore[4]. «La cosiddetta adorazione – leggiamo in un *tantra* famoso, il *Vijñānabhairava*[5] – non si fa con fiori, eccetera. La vera adorazione è un saldo pensiero rivolto al grande etere indifferenziato, un dissolversi intensamente in esso». L'offerta dei fiori e di ogni altra cosa piacevole (le cose piacevoli hanno il potere di espandere, «far fiorire» la coscienza, contrariamente a quelle brutte, che la contraggono)[6] è puramente simbolica[7]. Il significato della libazione di una parte di burro fuso al fuoco, per mezzo di due cucchiai di legno, è dello stesso genere di quello del sacrificio. «La suprema adorazione – dice il primo maestro della scuola del ricono-

[1] *Faust*, 11453 sgg.

[2] *Bṛhadvimarśinī*, I, p. 18.

[3] I due termini *pūjā* e *yāga* sono qui sinonimi.

[4] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. IV, p. 101.

[5] St. 147; vedi sul valore della *pūjā* anche la *Śivadṛṣṭi*, VII, stt. 92 sgg., e il XVII inno di Utpaladeva, chiamato da Abhinavagupta l'Inno dell'Adorazione (*Tantrāloka*, XV, 152.

[6] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1990: 101-2.

[7] Vedi, sul simbolismo dei fiori (fiore, *puṣpa*, è connesso da Abhinavagupta, col tema *puṣ-*, alimentare), sotto, p. 68.

scimento, Somānanda – è semplicemente quest'idea, che tutte le cose son materiate di Śiva, son immerse nel fuoco di Śiva, e io stesso son Śiva, nella sua pienezza e sazietà»[1]. Pura immaginazione, pura costruzione mentale è anche, in ultima istanza, l'iniziazione. «Colui che conosce così – dice la stessa Trentina –, secondo verità, possiede un'iniziazione che mena al *nirvāṇa*, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera»[2].

La compresenza, in queste scuole, di queste concezioni, apparentemente negatrici di ogni rito, di ogni meditazione («che possono rispetto a Śiva la meditazione e l'azione rituale?»[3] diceva Somānanda; e Abhinavagupta, in una stanza che pare uscita dalla penna di un maestro buddhistico della scuola Ch'an: «Il detto comune che l'esistenza fenomenica è solo non discriminazione, *aviveka*, non ha fondamento alcuno e la verità è piuttosto che la non discriminazione è l'unico mezzo che abbiamo per ottenere il *summum bonum*»[4]), non ci deve affatto stupire. Il pensiero monistico dell'India, sia esso buddhistico o induistico, si muove di continuo su due piani, su due verità. L'intuizione che la vera realtà è immacolata coscienza, io (o, come vogliono i buddhisti del Cammino di Mezzo, che tutto è «vacuità»[5]), di là da ogni rappresentazione e cosa finita, non implica che queste stesse cose e rappresentazioni siano inutili e da rigettare. La consapevolezza della nostra identità con Śiva, il «riconoscerci» come Śiva è, anzi, per quelli di noi che non son stati colpiti da una folgorazione divina, che abbia immediatamente bruciato ogni legame, proprio un frutto di questo nostro pensiero discorsivo, che dev'essere e sarà sì superato, ma intanto ci è indispensabile. La stessa cosa che ho detto del pensiero, può applicarsi alla meditazione e ai vari riti liturgici. Il devoto non deve rigettarli, ma piuttosto profittarne, senza tuttavia perdere mai di vista la loro strumentalità e provvisorietà.

Ma quali sono questi riti nella Trentina? Il rito d'adorazione, la *pūjā* vera e propria, è esposta nelle stanze 26-28 e 29-32a. Le prime tre stanze sono consacrate all'esposizione della preliminare cerimonia di «proiezione», *nyāsa*, con cui l'officiante proietta, mental-

[1] *Śivadṛṣṭi*, II, 90 b, 91 a; vedi l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1990: 102.

[2] Sotto, p. 63; vedi anche la *Spanda Kārikā*, in Gnoli 1962: 68, 69; e il *Mālinīvijayavārttika*, pp. 124-5.

[3] *Śivadṛṣṭi*, VII, 101 b.

[4] *Mālinīvijayavārttika*, p. 114.

[5] Vedi Gnoli 1961.

mente e giovandosi dell'imposizione delle mani, particolari *mantra* sul corpo e su ogni altro elemento del sacrificio. Il fine di questa cerimonia preliminare è la purificazione di tutti gli ingredienti del sacrificio, che, compreso il sacrificante, subiscono per opera dei *mantra*, una specie di transustanziazione e si fanno in realtà identici a Śiva, o, come dice qui Abhinavagupta, al «cuore». Le stanze seguenti (29-32a) descrivono il rito di adorazione o sacrificio vero e proprio. Eccole:

«29. *Per mezzo dei fiori benedetti coi quattro stati, conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione, e da capo al seggio.*

30, 31a. *Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio, e, cioè, sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima, com'è, di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col* mantra *ventisette volte.*

31b, 32a. *Quivi giova ben venerarla con fiori odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione e offrire il proprio sé*».

La cerimonia principale del sacrificio è dunque quella del seggio (*āsana*). Il seggio è, letteralmente, la base, piedistallo o trono su cui poggia la divinità e, simbolicamente, il tutto, immaginato come supporto, sostegno (*ādhāra)* della divinità adorata, da esso sostenuta (*ādheya*). Ma cos'è il tutto? Il tutto sono i due primi fonemi del *mantra* del cuore, SAU, che abbracciano tutti i trentasei princìpi; e la divinità adorata – la coscienza, la potenza di emissione (*sṛṣṭi*), la stessa libertà e creatività divina, che si esprime attraverso i vari suoni dell'alfabeto – è il fonema Ḥ, il terzo del *mantra*. Il sacrificio in questo senso è costituito dalla contemplazione e adorazione ivi (*tatra*), nel sostegno o seggio, cioè nel tutto (AU), della coscienza o emissione AḤ, e, inversamente, dalla contemplazione e adorazione del sostegno (il tutto, AU), nella coscienza o emissione AḤ[1]. La coscienza, che prima era sostenuto o *ādheya*, si converte, in tal modo in sostegno o *ādhāra*. Il «racchiudimento», *samputīkaraṇam*, della coscienza consiste nel fatto che in tal maniera – visto, cioè, che la coscienza, da sostenuto è così divenuta sostegno – essa è racchiusa, coperta, in tutti i suoi vari aspetti, dal tutto, ora

[1] Tale il senso, secondo Abhinavagupta, delle parole *punar evāsanaṃ tataḥ*, ossia *tatra* (scil. nella coscienza, nell'emissione) *punar evāsanaṃ yajet*. Nel commento breve non è tuttavia escluso che egli abbia voluto vedere nell'espressione *evāsanaṃ* non più il termine *āsanam*, seggio, ma *āsanam*, lancio. Il senso, in questo caso, viene a essere «e da capo (vi dovrà essere) un lancio (scil. di AU in AḤ)».

da lei sostenuto, allo stesso modo che il tutto nei suoi vari elementi (princìpi, eccetera), ciascuno per sé e tutti insieme, era prima racchiuso e coperto da essa[1]. Questa meditazione, osserva Abhinavagupta, non ha altro fine che quello di rafforzare l'idea che il nostro io, la coscienza, risiede nel tutto, è sostanziata dal tutto e, nel medesimo tempo, che il tutto posa sulla coscienza, è materiato da essa[2]. Lo stesso concetto, egli osserva, lo troviamo espresso, con altre parole, nella *Bhagavadgītā* (VI, 31), dove si dice: «Chi vede me in tutte le cose e tutto vede in me, io non son perduto per lui, egli non è perduto per me». L'officiante, dopo questa meditazione, deve sacrificare alla Dea. Questa, secondo Abhinavagupta, è l'emissione stessa – la sedicesima vocale – che, considerata nei suoi due aspetti, trascendente e immanente, si converte in una specie di diciassettesima vocalità, identificata col Senza Superiore. Le medesime cerimonie e meditazioni debbono essere eseguite, leggiamo nella Trentina, anche a proposito del rito di libazione[3].

Tale, in breve, il contenuto della Trentina, secondo il commento di Abhinavagupta. L'unica cosa che conta è non perdere mai di vista la strumentalità di questi riti: «Il vero *mantra*, la vera iniziazione, il vero yoga e la vera azione rituale (tale la stanza con cui Abhinavagupta conclude la parte dedicata al sacrificio nel commento grande alla Trentina) non sono altro che la piena conoscenza del proprio essere»[4]. Nella scuola del Trika, assolutamente parlando, non v'è una progressione. «In questa scuola (egli dice)[5] non si fa cenno di meditazione su speciali immagini, su loro simboli,

[1] Vedi il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, Gnoli 1985: 84. A p. 265 di questa opera leggiamo: «L'emissione è il cuore, costituito dai vari fonemi alfabetici – da A a KṢ – in stato di identità, la potenza, l'arcano. E questa appunto è la ragione per cui anche tutto il seggio sta ivi, perché il sostegno e il sostenuto sono vicendevolmente costituiti l'uno dall'altro. Ché, com'è detto: "Chi vede come il proprio sé stia in tutte le cose (*Bhagavadgītā*, VI, 30)", eccetera. Il racchiudimento, la copertura dell'emissione (Ḥ) costituita dai vari fonemi è effettuato, ciascuno per sé e tutti insieme, dal seme del cuore (SAU). Né si cade con questo ragionamento nell'errore di un regresso all'infinito, perché tutto nasce dalla suprema realtà ed è in essa riassorbito». Il concetto di «racchiudimento» è chiaramente discusso nell'*Essenza dei Tantra*, cap. 22, p. 230 e nel *Mālinīvijayavārttika*, I, 908 sgg. (vedi sotto). Nel *Tantrāloka* (III, 205-208 ab), Abhinavagupta fa equivalere il sostegno o seggio (SAU) alla potenza e l'emissione (Ḥ) al soggetto possessore di essa.

[2] *Mālinīvijayavārttika*, I, 908 sgg.

[3] Sotto, st. 32 b.

[4] *Parātriṃśikāvivaraṇa*, Gnoli 1985: 279.

[5] Commento lungo, Gnoli 1985: 171-2.

come armi ecc., essendo esse tutte cose create. "Ma (dirà qui alcuno) colui che desidera progredire, che desidera intendere il senso di questo Trika, come può allora progredire?" Ma chi (io rispondo), chi va cercando questo? E che non progredisca! E che, se ha intenzione di progredire, si appoggi piuttosto alle prescrizioni di altri *tantra*, come il *Siddhātantra* e via dicendo e alle limitate meditazioni ecc. in essi prescritti. Costui infatti non è qualificato al piano Senza Superiore, esente com'è di contrazioni. Questo di cui stiamo parlando è uno yoga indefettibilmente presente, continuo»[1]. Tutti i riti, egli non si stanca di mostrare in modo esplicito e implicito, non hanno valore assoluto, né possono essere adatti per tutti. Non solo parecchie stanze della Trentina sono da lui spiegate in modo completamente diverso nel commento grande e nel commento breve, ma, in qualche caso non esita a accettare lezioni diverse e forse anche a aggiungere, non so su che base, un nuovo verso, che, tuttavia, è stato da me relegato nel corpo del commento[2]. La strada che porta al *summum bonum* non è unica, ma varia secondo le propensioni dei discepoli e il vigore del loro conoscere che brucia le scorie dell'azione. La parola sacra non può essere univoca, ma suscettibile di infinite modulazioni e significati, che, senza contraddirsi, via via si dischiudono davanti a chi la studia con amore e con fede.

[1] Commento lungo, Gnoli 1985: 171-2.
[2] Si veda sotto, p. 57.

Commento breve alla Trentina della Dea Suprema

Dove tenebre le tenebre,
lumi i lumi e lumi e tenebre
sono, lode a quel fulgore,
lode al Senza Superiore[1]!

Variamente fu la Triade[2]
dispiegata in santi scritti:
però dico, secondo Utpala[3],
qui l'essenza degli scritti.

Da sé, sempre novo e ascoso[4]
antichissimo e famoso
di superni lampi il cuore
sfiamma senza superiore!

[1] Il «fulgore», *jyotis*, è la suprema coscienza, l'io, che dà l'essere alle cose e per cui le cose son quello che sono (le tenebre, tenebre; la luce, luce, eccetera). Vedi per la lezione da me accolta in questa stanza come in ogni altro passo del testo, le note critiche, sotto, p. 77. Lo stesso concetto occorre nella stanza iniziale della *Bodhapañcadaśikā*: «Quella natura luminosa, unica, interna, delle tenebre e delle luci, dove, nell'interno son le tenebre e le luci, – questa è il Supremo Signore, l'essenza di tutti gli enti». La stanza della *Bodhapañcadaśikā* è ripresa nella *Virūpākṣapañcāśikā*, st. 22.

[2] Vedi l'Introd., p. 13.

[3] Utpaladeva, il maestro del maestro di Abhinavagupta, autore delle famose *Stanze del Riconoscimento*, sul quale vedi Torella, 1994.

[4] Gioco di parole sul suo stesso nome (*abhinava*=nuovo; *gupta* =nascosto). Il suo cuore è qui identificato colla stessa coscienza, coll'io; vedi anche la prima stanza dell'*Essenza dei Tantra*. Questa stanza è citata sia nella *Mahārthamañjarī* (Trivandrum, 1919), p. 8, sia nel comm. alle *Īśvarapratyabhijñākārikā* conservato a Madras.

La divinità del nostro stesso sé, in via di risveglio, interroga ininterrottamente, in suo pensiero, il nostro stesso sé; onde si dice:

La venerabile Dea disse.

Ma di che lo interroga? Questo è detto nelle stanze seguenti.

1. *In che modo, o dio, il Senza Superiore può, di per se stesso, dare la perfezione* kaulika, *per cui, appena conosciuto, l'eterovaga*[1] *entra in uno stato di eguaglianza?*

O dio, tu che sei il mio stesso sé, presente e sollecito, fin dal principio, in ogni mio conoscere e agire, la natura senza superiore appartiene a te soltanto. Superiore, in questo proposito, tanto vale quanto preminente, soprastante; e questo è rispetto a tutto ciò che è insenziente, il soggetto percettore. Ma il soggetto, materiato di intelligenza e luminoso di luce propria non è percepito da un altro soggetto a lui superiore; ond'ecco che di lui si dice che è senza superiore. Il Senza Superiore, materiato di coscienza, risplende perciò sempre e dappertutto, immune da un prima e da un poi spaziali e temporali, innegabile[2]. E a che parlare dunque di lui? Questo tuttavia può ben dirsi: Come, in che modo «dà» egli, di per sé, liberamente, la perfezione, la manifestazione, percepibile dai sensi di conoscenza e d'azione, del «kaulika», dell'insieme che forma la «famiglia»[3], cioè a dire le sempre novelle apparenze del corpo, degli organi di senso, dei mondi, eccetera? Il verbo «dà» (il tema *dā* è usato nei sensi di dare e distruggere) tanto vale quanto «crea» e «riassorbe». Quanto vuol dirsi è, insomma, questo: Come, di grazia, il Senza Superiore, essenziato com'è di sola intelligenza, si manifesta nelle forme differenziate, sempre novelle e perciò appunto passibili di critica e obiezioni, di conoscibile, di conoscere, di conoscente, eccetera?

«Ma – dirà qui alcuno – esso, poi che è conosciuto, a che porta?» Si risponde: Non appena esso è conosciuto in tal modo, che

[1] Vedi sotto il commento di Abhinavagupta. Abhinavagupta interpreta, come vedremo, il quarto *pāda* della stanza in due modi diversi: a) *khecarī samatām vrajet*, cioè «l'eterovaga raggiunge uno stato di eguaglianza» e b) «uno raggiunge uno stato di eguaglianza coll'eterovaga».

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, capp. 1, 2.

[3] Il *kula*, «famiglia», è l'insieme delle potenze divine che danno origine al tutto e quindi il tutto stesso.

ecco questa nostra stessa potenza di coscienza si manifesta come Eterovaga, come vagante cioè nel piano del puro conoscere[1], e, essendo tale, entra – va, conosce – in uno stato di eguaglianza, cioè a dire di totale assenza di rappresentazioni soggettive[2], nella natura del sé nella pienezza di tutte le sue potenze. Ma ov'esso non sia conosciuto in tal modo, la nostra coscienza non si manifesta come Eterovaga, perocché non vaga più nel conoscere, bensì nel conoscibile, che è l'opposto di esso; ond'è che essa è limitata dalle forme del conoscibile né più quindi risplende nella pienezza di tutte le sue potenze.

Ma la stanza può essere anche interpretata diversamente[3]. Lo yoga basato sul soffio vitale, eccetera, è fonte, com'è noto, di determinate perfezioni, grazie all'esercizio delle (varie) concentrazioni (*dhāraṇā*) e via dicendo. Come dunque il Senza Superiore (tale il senso della stanza secondo quest'interpretazione), il quale è materiato di sola coscienza ed esente da ogni successione temporale, – come, dunque, può esso dare la perfezione *kaulika*, sottoposta a successione temporale –, questa perfezione per la cui sola conoscenza uno diventa uguale alla Dea?

2a. *Questa cosa occulta, grande, non occulta, contamela, o mio sé, o possente!*

Questa cosa è oscura per eccellenza, grande, cioè preminente, non occulta, cioè a dire di per sé luminosa. Questo, o mio sé (*sva*), tu possente – tu che cioè hai potere di oscurare e illuminare il tuo proprio essere[4] –, contalo a me, alla coscienza che ti interroga, fa in altre parole che il tuo pensare si converta in una sequenza di frasi[5].

«Ma – dirà qui alcuno – la soggettività, il percettore, risplende già nel cuore di ognuno; e a che scopo quindi questa domanda?» E io rispondo: Verissimo! esso risplende, ma, tuttoché risplendente, non è coscientemente notato secondo realtà. E senza questa notazione cosciente, questo o quello può bensì apparire, ma è come se

[1] Non limitata da alcuna realtà oggettiva e comparata quindi all'immota e vacua trasparenza dell'etere.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, passim.

[3] Si veda sopra, p. 40, nota 1.

[4] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 11, pp. 170-1.

[5] Vedi sotto, p. 42, nota 3. Tale il primo causativo.

non apparisse, non altrimenti che le erbe, le foglie e l'altre cose per chi stia su di un carro che procede spedito. Lo stato di soddisfazione[1] (e di esso ve ne sono due specie, caratterizzate rispettivamente dallo stato di liberato vivente, determinato da una salda consapevolezza[2], ovvero dai vari poteri, determinati dal graduale esercizio di detta compenetrazione), lo stato di soddisfazione non può, dico, aver luogo senza un fermo cogitare. La detta domanda è quindi del tutto giustificata. E questo appunto è mostrato nella stanza seguente:

2b, 3a. *Quella potenza che dimora nel cuore, la Capofamiglia, la guida della «famiglia», – deh, contamela, o Signore, sì che entri in uno stato di soddisfazione, io.*

La potenza che dimora, risiede nel cuore, è la libertà stessa. L'oggetto, il fine della sua attività creativa è la «famiglia» cioè l'insieme del percepibile, della percezione e del percettore; ed ecco, quindi, che essa è chiamata col nome di «Capofamiglia» (*kaulinī*). Creato poi che abbia questa famiglia, essa la guida, la presiede, e, conoscendola, la illumina e la riassorbe in sé a un tempo. Ora tu questa potenza «contamela», fa, cioè, che io la cogiti fermamente, affinché, tradottala in materia di fermo cogitare, entri in uno stato di soddisfazione, costituito dalle fruizioni o dalla liberazione e materiato della consapevolezza propria di tutti i viventi, cioè «IO». I due verbi «contamela» son da intendere come due causativi[3].

E così quella stessa coscienza che, essendo in via di risveglio, pone la domanda – ove la luce della realtà comincia sì ad apparire, ma fiocamente –, questa stessa coscienza, raggiunto il risveglio e divenuta piena, diventa datrice di risposta, materiata non più dalla dea ma dal Tremendo. Né v'è, tra essi, questione alcuna di precedenza nel tempo, ma si tratta di una stessa natura primordiale che, ripetendosi, appare, davanti all'immaginazione, come temporalmente

[1] In cui uno non desidera più altro, è sazio, ha raggiunto il suo scopo.

[2] La liberazione consiste nella salda consapevolezza che tutte le cose, anche quelle insenzienti, com'è il corpo, eccetera, sono in realtà coscienza. Vedi il *Pratyabhijñāhṛdaya*, 16.

[3] Il tema *kath* si coniuga in sanscrito coll'aggiunta del segno del causativo, *aya*, nonostante, come spesso accade, esso significhi semplicemente «dire» e non abbia alcun valore causativo. Secondo Abhinavagupta, esso, nei due esempi precedenti ha tuttavia valore causativo. Si veda sopra, p. 41, nota 5.

diversificata; e di qui l'uso del passato. Visto poi che ciò di cui si parla non è una realtà sensibile e non è, come tale, direttamente percettibile, ecco detto, nel tempo perfetto[1]:

Il venerabile Tremendo disse:

3b, 4. *Odi, o dea, o tu dalla gran sorte, odi la natura senza superiore anche del superiore. Io ti conto, o dea – né v'è dubbio – il Senza Superiore, datore, immediatamente, della perfezione* kaulika. *Questa creazione* kaulika, *o dea, sta nell'etere del mio cuore.*

Tu che, risvegliata, possiedi una gran sorte, caratterizzata dal desiderio di uscir fuori[2], odi, fa bene attenzione. Infatti adesso io ti conto, ti porto a consapevolezza, la natura senza superiore nonché del percepibile, della percezione, eccetera, ma «anche» del superiore[3], cioè del soggetto percettore, questa natura, dico, la quale è datrice della cosiddetta perfezione *kaulika*, cioè a dire manifesta, eccetera[4], il tutto e ha come fine lo stato di soddisfazione consistente nelle fruizioni o nella liberazione. In tal guisa, subito che tu avrai posto bene attenzione, sarai liberata per sempre da ogni dubbio circa quanto mi chiedi. Questa creazione *kaulika,* infatti[5] (e il pronome «questo» qui tanto vale quanto a tutti palese), questa creazione *kaulika*, dico, risiede, materiata di intelligenza, nell'etere del mio cuore, sempre e a tutti conosciuta appunto come quella che è il cuore; ché, com'è detto nella scrittura, «Al principio, o amico mio, questo solo v'era, cioè l'essere unico e senza secondo. Ed esso pensò: Possa io moltiplicarmi», eccetera[6].

Dopo, poi:

[1] La suddivisione del passato, chiamata perfetto, è caratterizzata, secondo i grammatici indiani, da questo, che la cosa di cui si parla non cade sotto i nostri sensi. Si veda il Commento lungo (Gnoli 1985: 8, nota 15).

[2] Di emergere, di affermarsi, eccetera.

[3] Nonostante, cioè, sembri impossibile che l'essenza del superiore sia il senza superiore.

[4] Manifesta, mantiene, riassorbe, eccetera.

[5] L'essere essa patente nel cuore elimina il dubbio: basta solo prenderne conoscienza.

[6] *Chāndogya Upaniṣad,* VI, 2.

5. *Appresso, tutte le vocali, da A fino al punto, Ṃ, son le stazioni. Dentro di esse, le quali sono in unione col tempo, sono il sole e la luna.*

6. *Nelle cinque classi dei fonemi, da K fino a M, o Virtuosa, son via via tutti i princìpi, dalla terra fino all'anima.*

7. *Più in là è detta essere la tetrade dei sostegni, cioè il vento, il fuoco, l'acqua e Indra e più in alto ancora i fonemi Ś, eccetera, che sono i cinque* brahman.

8, 9a. *Quella che è stata esposta è, dunque, l'emissione, la cui radice è A e la cui fine è KṢ. Essa procede da A e in A ed è da conoscere. Questa realtà, o Gloriosa, è chiamata, in tutti i* tantra *la matrice di tutti i* mantra *e di tutte le* vidyā, *datrice di tutto*[1].

La coscienza qui, per comune consenso, non è altro se non l'illuminazione delle cose. Le quali si dividono in due grandi categorie, cioè a dire soggetti conoscenti e oggetti conoscibili. In questo proposito, il soggetto conoscente è caratterizzato da un chiudersi e schiudersi, da conoscenza e azione, materiato da contrazione ed espansione, ed è, come tale, essenziato da un movimento innato, non è concluso e limitato in se stesso, com'è, per esempio, un vaso e le altre cose insenzienti. Di mano in mano poi che, come interviene nei movimenti, eccetera, del cuore (naturato)[2] del triangolo[3], questo suo contrarsi ed espandersi si fa più evidente, ed ecco che di pari passo si accresce anche la soggettività, sin che si giunge allo stato di coscienza proprio del Tremendo; e, analogamente, quant'esso contrarsi ed espandersi più scema, tanto più vien meno anche la soggettività, fino ad arrivare allo stato delle pietre, eccetera, le quali sono affatto insenzienti.

Questo movimento di contrazione ed espansione caratterizza poi l'Emissione, cioè a dire la potenza stessa del Beato Senza Su-

[1] Queste cinque stanze son commentate da Abhinavagupta nelle linee seguenti. Le *vidyā* (*vidyā* significa scienza, sapienza) sono una speciale categoria di *mantra*.

[2] Si veda sotto, p. 72.

[3] Negli stati di più intensa carica emotiva, di speciale elazione della coscienza. Il cuore è la stessa coscienza e il triangolo le sue tre potenze di volontà, conoscenza e azione, identificate, a loro volta, colla matrice (chiamata anche il cuore della *yoginī*, cioè della potenza), che rappresenta la realtà inesauribile dell'io. Vedi l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1990: 111 (anche *Mahārthamañjarī*, p. 40).

periore, la sua libertà; ond'è che essa, cioè il fonema Ḥ, è chiamata la coppia dei Rudra, costituita rispettivamente da Śiva e dalla Potenza, dai due momenti di riposo e di emergenza, dall'unione dei due Tremendi[1].

In tutto quanto si contrae e si espande vi sono poi, in mezzo[2], il Senza Superiore, A, la Beatitudine, Ā, la Volontà, I, la Dominazione, Ī, lo Schiudersi, U, e la Diminuzione, Ū.

Quando nella Volontà e nella Dominazione comincia a manifestarsi il conoscibile, prima meno evidente, e poi più evidente, si hanno i quattro fonemi Ṛ, Ṝ, L ed L_3. Dall'unione della Volontà e della Dominazione col Senza Superiore e colla Beatitudine, nascono E e AI. Analogamente i fonemi O e AU sono l'effetto di un'unione dello Schiudersi e della Diminuzione coi detti Senza Superiore e Beatitudine. Subito dopo ecco il vario conoscibile dileguarsi e avanzare di esso solo un'impressione latente, costituita dal punto, Ṃ, il quale è materiato di soggetto conoscente[3]. E, con quest'ultimo momento, la natura della coscienza si fa piena e perfetta[4]. E tutto ciò non è che un'espressione della suprema coppia dei Rudra, materiata, com'è, da una piena intelligenza e beatitudine e naturata di emissione.

L'emissione, a questo proposito, è genericamente implicita in tutti questi quindici momenti particolari, e, quindi, non è separatamente menzionata nel testo[5]. In tal guisa, dunque, la creazione *kaulika* sta innanzi tutto nel mio cuore, in identità colla coscienza[6]. «Appresso», cioè subito dopo, ecco però che in forza della cogitazione del «questo» (che comincia ad apparire), cominciano a effluire le varie vocali, da A fino al punto, Ṃ, le quali, come quelle

[1] L'emissione è l'essenza stessa della soggettività, dell'io, la sua libera e inesauribile creatività. Il momento emissionale corrisponde all'inverarsi della ierogamia Śiva-Potenza (Tremendo e Tremenda, Rudra e Rudrāṇī).

[2] Cioè implicito in esso, durante questo processo. Vedi per il vario svolgersi dei fonemi, l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3, passim.

[3] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3, pp. 94-5. Il «punto», *bindu*, equivale a uno stato di soggettività (*vedaka, vedanā*), in cui tutto il conoscibile non è altro se non un'impressione latente, una traccia subliminale nella coscienza. Vedi il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, Gnoli 1985: 111, e la *Mahārthamañjarī*, p. 70.

[4] La luna della soggettività è, per così dire, riempita da questi quindici momenti o stazioni (*stithi, tithi*). Il sedicesimo momento, cioè l'emissione, Ḥ, è, come abbiamo veduto, escluso dal computo.

[5] Nella st. 5 si fa menzione solo di 15 stazioni.

[6] Vedi sopra, p. 43.

che riempiono lo stare[1] della luna del conoscere, son chiamate stazioni. In altre parole, la potenza di emissione del Senza Superiore, cioè della luna del conoscere, materiata di beatitudine e di luce, è riempita dalle dette quindici stazioni. Esse tutte, poi, son chiamate «vocali», sia come quelle che son materiate di vocalità, naturate di cogitazioni, sia come quelle che, rispetto al mondo esteriore, risplendono di per se stesse, sono autoluminose[2]. Dentro di esse è la luna e il sole, cioè la contrazione e l'espansione, quanto a dire, naturata di esse, e parte terminale di esse è, insomma, l'emissione, costituita da due punti, in quanto[3] esse tutte sono in unione col tempo, cioè col pensiero, materiato appunto dalla capacità di calcolare[4]. Il pensiero, infatti, è naturato di movimento, non è una realtà fissa, immobile, insenziente[5]. Anche nella stessa realtà esteriore la luna e il sole compiono i loro percorsi nell'interno delle quindici stazioni[6], dando luogo ai momenti di contrazione e d'espansione della notte e del giorno.

E questa è la potenza di emissione nella sua forma suprema[7].

[1] Abhinavagupta cerca qui di giustificare la parola *tithi*, giorni lunari, che qui, secondo lui, deriva dal tema *sthā*, stare, e significa «stazione», *sthiti*. Il concetto è che le *tithi*, fasi o giorni lunari, empiono via via la luna della coscienza.

[2] Spiegazione etimologica della parola *svara*, connessa da Abhinavagupta coi due significati del tema *svṛ*, risonare e risplendere.

[3] In sanscrito l'emissione è segnata con due punti disposti verticalmente. L'espressione *tadantaḥ* è intesa in due modi, cioè dentro di esse (*antaḥ*, avverbio) e fine, parte terminale (*antaḥ*, sostantivo) di esse. Vedi il Commento lungo, Gnoli 1985: 132.

[4] La parola tempo (*kāla*) è costantemente associata coi vari significati del tema *kal* (vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 4, p. 105) e quindi con *saṃ-kalana*, calcolare, ponderare e di qui pensare ecc.

[5] Vedi sopra, p. 44.

[6] I quindici giorni lunari che compongono la quindicina.

[7] L'emissione suprema corrisponde, dunque, alle quindici vocali, da A a Ṃ, di cui è materiato Śiva, considerato qui come trascendente alla serie dei princìpi. L'esposizione seguente concerne la potenza di emissione nella sua forma infima, corrispondente alle 25 consonanti, comprese fra K e M. Questi vari fonemi corrispondono ognuno a un principio, dalla terra, K, fino all'anima, M. Circa la natura, eccetera, dei vari princìpi, vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 8. Dopo l'anima, vi sono altri quattro princìpi – forza (*kalā*) sapienza impura (*aśuddhavidyā*) illusione (*māyā*) e attaccamento (*rāga*) –, corrispondenti alle quattro semivocali Y, R, V, L. Questi princìpi sono le cosiddette «corazze» (vedi sopra, p. 28, e l'*Essenza dei Tantra*, cap. 8, pp. 136-7) fissate dalla *Parātriṃśikā* al numero di quattro, contro quello di sei comunemente accettato e discusso dagli altri testi scivaiti, che aggiungono alle dette quattro il tempo (*kāla*) e la necessità (*niyati*).

Vediamo adesso la nascita del conoscibile, il quale, come si è visto, comincia a manifestarsi nella Volontà e nella Dominazione[1]. Ora, quand'esso si separa, ecco nascere, secondo che esso si presenti in forma grossa o sottile, i cinque elementi grossi e i cinque elementi sottili, cioè a dire i dieci princìpi seguenti: terra, acqua, fuoco, vento, etere, odore, sapore, forma, sensazione tattile e suono. E questa è la manifestazione del conoscibile. Contemporaneamente, si ha l'emissione degli strumenti d'azione e di conoscenza, cioè a dire degli organi di senso, cinque dei quali – voce, mani, piedi, organi escretori e organi genitali – son dominati dalla potenza d'azione e cinque – udito, tatto, vista, gusto e olfatto – dalla potenza di conoscenza. Subito dopo, gradatamente attenuandosi il conoscibile e manifestandosi la parte conoscente, ecco apparire la mente, il senso dell'io, l'intelletto, la natura e l'anima. Tutto ciò è detto espressamente nella stanza, dove si dice che nelle cinque classi di fonemi, da K a M son tutti i vari princìpi dalla terra all'anima. L'anima, infatti, la quale è una realtà percepibile e limitata, è qui calcolata in mezzo al conoscibile[2]. Senza di essa, infatti, quale conoscibile e a chi può mai apparire[3]? Tale dunque la natura di ciò che apparisce come realtà sensibile.

Ma la realtà sensibile, senza abbandonare la sua natura, si fonde, a un certo punto, con la realtà senziente. I princìpi che si adoperano all'unificazione di dette due diverse realtà, quella sensibile e quella senziente, sono: 1) la forza, che materiata di vento, ha le funzioni di incitatrice, come quella che consiste in una parziale facoltà d'azione; 2) la sapienza impura, che, materiata di fuoco, ha le funzioni di illuminatrice, come quella che consiste in una parziale facoltà di conoscenza; 3) la forza di illusione, materiata d'acqua e alimentativa; 4) e infine la potenza di attaccamento, qui chiamata col nome di Indra, costituita di terra, materiata dall'arresto, dallo sprofondamento, naturata di adesione. Queste dette quattro potenze sostengono, sospendono l'anima a mezza strada, come

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3.

[2] L'anima o *puruṣa* non è il vero io ma l'io limitato. In esso, dice qui Abhinavagupta, desideroso di far quadrare la scrittura coi fatti, non predomina la parte senziente, bensì quella sensibile. Vedi, sul *puruṣa* (detto anche «minimo», *aṇu*, l'*Essenza dei Tantra*, cap. 8, pp. 134-5.

[3] Il conoscibile esiste nella misura che c'è l'io limitato, percepibile, che lo percepisce. Per il vero io, il conoscibile è forza, potenza ecc.

Triśaṅku[1], ché, altrimenti, essa o precipiterebbe in uno stato di completa insenzienza, come sono le pietre, eccetera, o ascenderebbe nell'etere della coscienza, com'è il Supremo Signore. In ambedue i casi, non esistendo più il soggetto conoscente limitato, non esisterebbe più, evidentemente, neanche il conoscibile né, con esso, i due momenti di contrazione ed espansione: ché, senza contrazione, non può logicamente esistere neppure l'espansione. Negare l'esistenza di questi due momenti è tuttavia assurdo, ond'è che il tutto, cioè la creazione del conoscibile e quella del relativo conoscente, è pervaso dall'emissione, quanto a dire da contrazione ed espansione. La potenza dell'etere, a differenza dalle precedenti, non presta, da parte sua, ufficio alcuno nella determinazione del detto stato di soggettività limitata[2]. Essa sta infatti insita nell'anima, fusa con essa; ché, come quella che è priva di conoscibile e fornisce lo spazio in cui si dispone il conoscibile, si identifica col soggetto conoscente.

E questa è la potenza di emissione nella sua forma Infima.

La graduale offuscazione della parte conoscibile e il corrispondente illuminarsi della coscienzialità coincidono coll'apparizione, nel soggetto, della fermezza, dell'incremento, della luce e del movimento; proprio qui si ha poi l'apparizione del movimento (qui corrispondente all'ottenimento della suprema libertà), il quale tutto pervade[3]. Questi cinque fonemi, cioè Ś eccetera[4], che alimentano, empiono il nostro proprio sé, son qui chiamati col nome di *brahman*[5], costituiti da Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Īśāna, caratterizzati dai princìpi Sapienza Pura, Īśvara, Sadāśiva, Potenza e Śiva, materiati dagli elementi terra, acqua, fuoco, vento ed etere allo stato sottile[6].

[1] Personaggio mitico che, arrestato nella sua caduta dal cielo da Viśvāmitra, rimase sospeso a mezz'aria, formando la costellazione della Croce del sud. Il paragone è ripreso sia dalla *Paryantapañcāśikā*, st. 37, sia dalla *Mahārthamañjarī*, p. 50.

[2] Esso, come si è visto, è determinato soltanto dalle quattro potenze del vento, del fuoco, dell'acqua e della terra, nella forma di forza ecc.

[3] La fermezza, l'incremento, la luce, il movimento e la pervasione sono rispettivamente le proprietà della terra, dell'acqua, del fuoco, del vento e dell'etere. Le quattro «corazze» (le potenze della terra ecc.) hanno dunque non solo il potere di legare l'anima, ma anche di scioglierla. La pervasione è proprietà dell'etere, che si adopera soltanto allo scioglimento dell'anima.

[4] Ś, Ṣ, S, H, KṢ.

[5] Il termine *brahman* deriva tradizionalmente dalla radice *bṛmh*, empire, nutrire, incrementare.

[6] Varie equivalenze. I cinque *brahman* (vedi su di essi l'Introd., pp. 25-6, e Gnoli 1962: 12) son qui fatti equivalere ai cinque princìpi puri (o puri-impuri se la coscienza, il principio puro, è considerato a tutti trascendente); vedi su di essi,

E questa è la potenza di emissione nella sua forma Suprema-Infima.

Siffatta pentade si risolve poi da capo nel Senza Superiore, A. Tutto quanto, dunque, si espande, materiato di potenza di emissione, con un corpo che va, come dicono le stanze, dalle stazioni che cominciano per A fino ai cinque *brahman*. Tutti questi vari momenti rappresentano la ruota delle potenze del Signore, del Beato Tremendo, la quale si svolge ininterrottamente. Le cinque potenze di intelligenza, beatitudine, volontà, conoscenza e azione, materiate dalle potenze dei cinque elementi, non sono, in effetto, se non un'espressione delle potenze di pensiero insite nel triangolo Senza Superiore, Volontà e Schiudersi, AIU, le quali si differenziano pentadicamente[1].

E tutto quanto, dunque, è dapprima materiato di una cogitazione totale, unitaria. In seguito poi, come quello che è materiato da una cogitazione variamente divisa, ecco che si presenta come costituito di cinquanta diversi pensieri[2]. E dopo ancora, divenendo esso non più realtà pensante ma pensata e assumendo quindi lo stato di oggetto, ecco nascere tutti i vari princìpi esteriori[3].

Il principio vitale che anima tutto questo organismo è il pensiero, l'essere esso costituito di pensiero. E questo è costituito da fonemi. Ond'è che questa realtà è chiamata, nella stanza, la matrice, la causa di tutti i *mantra*, vuoi di quelli di senso nascosto, come sono il Quadripartito o il Nonuplice[4], costituiti di semi e di gruppi sillabici, di genere maschile, vuoi di quelli forniti di un senso chiaramente percepibile, come sono le *vidyā*, di genere femminile, quali, per esempio, le collane mantriche: «Lode a Śiva», eccetera.

Tutto quello che è detto nei libri segreti sacri a Śiva-Rudra, eccetera, sorge da questa realtà; e parimenti tutto ciò che somministra questo o quel potere, superiore o inferiore, tutto questo è con-

l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1990: 65. Questi cinque enti corrispondono a loro volta agli elementi terra ecc. allo stato sottile.

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3, passim.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3, p. 96. I cinquanta diversi pensieri (cogitazioni, potenze) sono i cinquanta fonemi dell'alfabeto sanscrito.

[3] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3, p. 97.

[4] Nomi di due *mantra*, rispettivamente composti di un solo fonema e di un gruppo di fonemi. Tali sillabe non significano nulla dal lato del linguaggio ordinario, e, come tali, son dette «di senso nascosto». Le *vidyā* o «sapienze» son dotate di un senso anche dal lato del linguaggio pratico. I primi, dice qui Abhinavagupta, sono di genere maschile e le seconde femminili.

tenuto nei trentasei princìpi e grazie a essi viene ottenuto[1]. Di essi poi, il pensabile, il quale è insenziente, costituisce, per dir così, il corpo; ma la natura pensante ne forma la vita, la quale sta appunto nella Beata, sì che essa e non altri è in grado di tutto somministrare[2]. Questa appunto è la ragione per cui la Beata ha qui la natura di interrogatrice[3].

L'epiteto di «gloriosa», alla luce della nuova consapevolezza suscitata da questi discorsi, è del tutto chiaro. Detta vocazione si deve infatti a questo, che essa va famosa per il tutto, il quale non è se non il suo stesso sé.

Questa di cui si è parlato è, dunque, la triplice emissione[4], la cui radice è A e la cui fine KṢ. Essa procede fuori dal Senza Superiore, A, e da capo procede dentro il Senza Superiore, che si identifica con Śiva, per mezzo di un riposo in esso. Tale è essa e tale è stata «esposta», essa, dico, che «è da conoscere». La piena conoscenza di essa porta con sé, in effetto, la retta conoscenza della natura del Senza Superiore, del Movimento. In altre parole, il Senza Superiore non è altro che ciò.

Ripetiamo: innanzi tutto la potenza sta nell'interno del cuore, materiata da una cogitazione totale, unitaria. In un secondo tempo, essa potenza si converte in cogitazioni distinte, nello spiegamento del tutto[5], in forza della libertà insita nello stesso Senza Superiore. E questo è stato spiegato.

«Ma – dirà qui alcuno – i nostri dubbi circa l'effettiva natura di questo cuore, materiata di una cogitazione totale, unitaria e radice a un tempo delle varie cogitazioni distinte, non son stati con ciò dissipati». Ond'ecco la stanza seguente:

9b, 10a. *Il cuore di quanto è naturato del Tremendo, o tu dalle belle anche, è il terzo* brahman, *inerente nella fine dei signori delle stazioni, e unito, o Fausta, col quattordicesimo.*

[1] Śiva nella sua forma attiva, Śiva come potenza.

[2] Śiva e la Potenza equivalgono qui rispettivamente al corpo e alla vita che lo anima.

[3] Colui che interroga rappresenta la parte attiva, efficiente, rispetto all'interrogato.

[4] Creazione (*sṛṣṭi*) significa in sanscrito anche emissione.

[5] Letteralmente: «nella perfezione *kaulika*». Vedi sopra, p. 40.

4217
24.10.07

Il cuore, l'essenza di ciò che è naturato del Tremendo, cioè del beato insieme dei fonemi, che ha, come corpo, il tutto è il terzo *brahman*, S, – materiato del principio Sadāśiva, naturato della luce di Aghora[1], caratterizzato da un'oggettività non ancora evidente, il tutto in forma di «essere», – inseparabilmente inerente, riposato, nella fine, nell'ultimo fondamento dei signori delle stazioni, cioè a dire delle quindici vocali – in altre parole nell'emissione, Ḥ[2] –, e unito, costantemente fuso, col quattordicesimo fonema, AU[3]. Questa vocale è materiata da un Senza Superiore, A, e da una Beatitudine, Ā, pienissime, naturata da uno Schiudersi, U, e da una Diminuzione, Ū – i quali sono il corpo della potenza d'azione[4] – anche essi pienissimi. In essa, inoltre, attraverso la potenza d'azione, son comprese anche la Volontà e la Conoscenza.

Tale dunque il cuore del Beato. A quel modo, infatti, che nel nostro stesso corpo, materiato di tutti i princìpi, costituito da varie parti distinte, com'è l'epidermide, eccetera, ciò che è chiamato cuore è quel punto dove si ha un riposarsi nella luce e nel pensiero, inseparato dalle dette parti distinte; così, nel corpo del Beato Tremendo – il quale, a differenza del nostro, è costituito dal tutto, dai vari enti, mondi, eccetera, distinti, essenziato di cogitazione, naturato dei cinquanta fonemi – il cuore è il detto *mantra*, essenziato di un cogitare inseparato da tutte le altre parti.

Deh, o Beata, tu dalle belle anche, tu che sei la sede della beatitudine suprema, l'ultimo punto di riposo! Questo cuore, materiato dal movimento del triangolo, consistente nell'incessante contrarsi ed espandersi delle tre potenze, questo cuore, dico, è l'essenza di ciò che è naturato del Tremendo, ossia della Dea Suprema che costituisce l'essenza del Tremendo ed è da lui inseparata.

In altre parole, la Coscienza, materiata del Senza Superiore, A, mediante la detta vibrazione seminale[1], vibra nei due punti estre-

[1] Descrizione del cosiddetto *mantra* del cuore, SAUḤ, su cui vedi l'Introd., pp. 16 sgg. Il terzo *brahman* è Aghora e corrisponde alla lettera S (vedi sopra, pp. 48 sgg.), la quale rappresenta il *sat*, l'essere. La parola *sat*, spogliata dei suoi suffissi, si riduce appunto a S. Aghora, nella serie dei princìpi, corrisponde al terzo, a cominciare dalla Sapienza Pura, cioè Sadāśiva, il quale è solitamente simboleggiato dalla formula «io-questo», dove l'io tende a prevalere sul questo (vedi l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1990: 65).

[2] Si veda sopra, p. 46, nota 3.

[3] Vedi l'Introduzione, pp. 22 sgg.

[4] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 3, pp. 93-5.

mi della prima vocale, materiati da un riposo nella sua stessa natura propria, e, in forza di detta vibrazione, si manifesta, nel punto di mezzo, in forma di attività creativa, costituita da varie cogitazioni distinte, materiata di tutti i vari princìpi. Proprio per questo più in là sarà detto: «Racchiusa così la creazione (emissione)»[2].

10b, 11a. *Chi non è nato dalla Yoginī*[3]*, chi non è Rudra non ottiene chiaramente questo cuore del Dio degli Dei, immediatamente datore di unione e di liberazione.*

Colui che ottiene questo seme, nel preciso momento che l'ottiene, cessa di essere un'anima imprigionata, in quanto non sì tosto esso è ottenuto, che ecco nasce il detto cuore. L'identità col Tremendo non è, in effetto, altro se non il possesso di questo cuore. Fino a tanto che uno non è, dunque, nato da questa coppia di Rudra e della Yoginī, fino a che non si sia cioè in lui dischiusa, in tutto il suo splendore, la sua natura propria, non sia caduta su di lui la potenza[4], come può, dico, fino a quel momento dischiudersi in lui questo cuore? Ma ecco che appena essa si dischiude, che subito egli è unito a questo cuore. La liberazione mentre si è ancora in vita, caratterizzata appunto da una compenetrazione nella coppia dei Tremendi, non è altro se non l'ottenimento del detto cuore. Non appena esso si dischiude, ecco dunque che il Senza Superiore, materiato di sola e pura coscienza, ci somministra la suprema perfezione *kaulikī*, caratterizzata dalla liberazione mentre si è ancora in vita. E questo è quanto è stato mostrato.

[1] Questa vibrazione (o movimento, *spandana*) è «seminale» sia perché è basata sui fonemi, sia perché da essa nasce il tutto. I due punti estremi della prima vocale sono il principio e la fine di ogni forma di conoscenza, quando cioè il momento di tensione iniziale verso il conoscere futuro non si è ancora determinato in conoscenza discorsiva e quando questa stessa conoscenza si risolve, si reintegra nell'unità donde è uscita. Lo stato di mezzo è lo stato di differenziazione, del pensiero discorsivo. Sostanzialmente, Abhinavagupta non fa altro qui che ripetere in altra forma Somānanda, *Śivadṛṣṭi*, I, 5-6a (trad. in Gnoli 1957).

[2] Vedi sotto, p. 66.

[3] La Yoginī è qui la Potenza stessa.

[4] Non sia, cioè, scesa su di lui la grazia divina. Vedi, sulle cadute di potenza, il cap. 11 dell'*Essenza dei Tantra*.

Adesso il Signore comincia a mostrare in che maniera anche le altre perfezioni, caratterizzate dai vari poteri straordinari, derivino dalla forza di cogitazione della propria coscienza, indipendentemente dal soffio vitale, dai canali, dal momento temporale, dai *mantra*, dalle *vidyā*, dalle regole esterne, eccetera.

11b, 12a. *Appena pronunciato questo seme, ed ecco tutta la grande schiera dei* mantra *e delle* mudrā *presentarglisi subitamente davanti, in un modo caratterizzato da una penetrazione nel suo proprio corpo.*

12b, 13. *Colui poi che così pensi per un* muhūrta[1] *colla bocca atteggiata al bacio, sì da insistere sull'ombelico, costui fissa nel suo corpo la schiera dei* mantra *e delle* mudrā, *e, interrogato, è in grado di rispondere su cose passate, presenti o future.*

14. *Chi pensi per un* prahara *alla divinità desiderata, la vede, senza dubbio, direttamente davanti, strascinata dalle potenze di Rudra.*

15, 17a. *Chi vi pensi per due* prahara, *ed ecco diventa uno che risiede nell'etere. Chi vi pensa per tre* prahara, *ecco seguirlo tutte le Madri, le potenti Yogeśvarī, gli Eroi, i Signori degli Eroi, i Perfetti e la possente schiera delle Śākinī: i quali tutti, ricevuto il segnale, messi in movimento dal Tremendo, conferiscono al meditante o la suprema perfezione o il frutto desiderato.*

Finora abbiamo dunque detto che, se questa coscienza[2] raggiunge lo stato di cuore[3], si verifica allora la condizione di liberato vivente. Altre volte, tuttavia, esso seme del cuore penetra di sé i piani del soffio vitale, della mente e del corpo. In tal caso, trasformati da cose insenzienti come sono appunto il soffio, la mente, eccetera, nel vivo cogitare di cui è materiato il detto cuore, sono appunto questi piani, quasi come metalli penetrati da un elisir trasformatore, e non la coscienza. Quando dunque esso seme si effonde nei detti piani e vuole così essere oggetto di graduale esercizio, allora, proprio in forza di questo esercizio, consistente, in ultima istanza, in un intenso penetrare nella nostra propria attività pen-

[1] Un *muhūrta* equivale a 48 minuti e il *prahara* a tre ore.

[2] La nostra coscienza limitata.

[3] Quando il cuore (e, nello stesso tempo) il seme del cuore, rappresentato dal *mantra* SAUḤ, pervade la coscienza si ha la «liberazione in vita»; quand'esso pervade il soffio vitale ecc., si hanno le varie perfezioni o poteri soprannaturali.

sante, allora, dico, ecco prodursi, indipendentemente dalle forme di yoga, insegnate nelle altre scuole, quali la vincita del soffio vitale, dei canali, eccetera, anche le altre perfezioni *kaulika*, consistenti nei vari poteri sopranormali. E questo è quanto intendono significare le stanze.

Esaminiamole adesso partitamente. Appena, dunque, pronunciato questo seme, appena verificatasi, cioè, la relativa penetrazione di esso nel piano del soffio vitale, ed ecco i *mantra* e le *mudrā* rispettivamente materiati di conoscenza e di azione, subitamente presentarsi davanti a questi, a quegli, cioè che così pronuncia. E in che modo? In un modo (è detto nella stanza) caratterizzato da una penetrazione di essi *mantra* e *mudrā* nel suo proprio corpo. Il detto soffio vitale penetra infatti di sé anche il corpo, il quale, proprio per questo - perché, dico, potenziato dal soffio vitale, il quale, come abbiamo veduto, è intimamente unito col cuore materiato di conoscenza e azione pienissime - è penetrato dai *mantra* e dalle *mudrā*, che non sono altro se non un'espressione delle potenze di conoscenza e azione proprie del detto cuore. E questo è il principio dei vari poteri sopranormali, ché essi son appunto dipendenti dai *mantra* e dalle *mudrā* (11).

Se uno pratica poi questa penetrazione per due periodi di ventiquattro minuti[1], tenendo la bocca nell'atteggiamento del bacio, in forma di becco di corvo, tesa a divorare – ché tanto significa qui baciare la varia realtà oggettiva, l'«essere» esteriore (e la bocca così atteggiata sarà intanto fonte di un gusto supremamente fresco, materiato di luna, cioè del fonema S), tenendo, dico, così la bocca ed esercitandosi a raggiungere uno stato di completa sospensione del respiro, «sì da insistere sull'ombelico», avendo cioè per limite l'om-

[1] Nella frase seguente Abhinavagupta espone, in un linguaggio volutamente criptico, la *mudrā* del primo esercizio, cui si allude nelle stanze 12, 13a. Il testo è assai difficile. Apparentemente il discepolo deve pronunciare un suono sibilante, non accompagnato da vocali, protendendo la bocca in avanti e sospendendo la respirazione. Questo suono sibilante inarticolato è identificato col primo fonema del *mantra* del cuore, cioè la lettera S, la quale rappresenta l'essere (*sat*). Quest'«essere», da parte sua, dev'essere immaginato come divorato e dissolto dentro di noi. La lettera S è costantemente associata coll'ambrosia, quindi colla luna, col fresco, eccetera. L'ombelico è apparentemente il limite da cui bisogna qui immaginare che parta la respirazione. La sospensione del soffio vitale simboleggia il superamento delle polarità rappresentate dall'espirazione e inspirazione, dal sole e dalla luna, eccetera. Questa *mudrā* è incidentalmente toccata da Abhinavagupta anche in altre opere (vedi per esempio, il *Tantrāloka*, III, 168-9; XXXII, 47-8; *Parātriṃśikāvivaraṇa*, Gnoli 1985: 178).

belico; – allora l'insieme dei *mantra* e delle *mudrā* si manifesterà nel corpo di costui in uno stato, per dir così, di dipendenza da lui. Per corpo son qui da intendere tanto i piani della parola e del corpo vero e proprio, quanto quello del sé individuale, cioè della mente. Penetrato poi, com'egli è, di conoscenza e d'azione, qualsiasi domanda gli si ponga, ecco subitamente apparirgli davanti il presente, il passato e il futuro, senza tema di errore[1] (12, 13a).

Consolidatosi quindi e progredito siffatto esercizio, costituito dalla penetrazione dei *mantra* e delle *mudrā* in generale, ecco che colui il quale riesce a prolungarlo, senza interruzione alcuna, compattamente, splendente di continuo[2], per lo spazio di un *prahara* - questi, dico, quale che sia la divinità mantrica o mudrica che pensa in cuor suo, subito ne vede chiaramente la forma, in identità col suo proprio corpo. Tale divinità è strascinata, condotta davanti a lui dalle potenze di Rudra, materiate dalla forza e dalla risolutezza provocate da questo ininterrotto stato di compenetrazione (13b, 14a).

Se costui, poi, mentre i detti *mantra e mudrā* son tuttavia in lui, non lascia questo stato di compenetrazione, allora, rimanendo così compenetrato per due *prahara*, perde completamente di vista il suo proprio corpo, soffio vitale, eccetera, proprio come se non esistesse, e vede in tutta la sua interezza e compattezza la natura stessa dell'intelligenza, di là da ogni ostacolo. Alla fine dei due detti *prahara* non si soffre più, dunque, di limitazione alcuna da parte del proprio corpo, quasi come fosse un corpo altrui (14b).

Ma per coloro che non smettono il detto esercizio di compenetrazione neppure dopo questo termine e stanno così compenetrati per tre interi *prahara* in questa realtà ininterrotta, splendente di continuo, ecco, dunque, apparir loro le Madri, cioè Brāhmī[3], eccetera, le potenti Yogeśvarī, gli Eroi, cioè Aghora, eccetera, i Grandi Eroi quanto a dire il Nonuplice, eccetera e i Perfetti, cioè coloro cui l'esercizio di questa ruota ha conferito particolari poteri. Tutti costoro son provvisti della gran forza del Tremendo. Anche la clas-

[1] In altre parole, egli risponde su qualunque cosa, presente, passata o futura, che gli sia domandata.

[2] L'epiteto «splendente di continuo» (anche «splendente una volta per tutte», *sakṛdvibhātam*) ricorre nelle *Gauḍapādakārikā*, III, 36.

[3] Vari enti divini. Per le «madri», cioè Brāhmī ecc., vedi Gnoli 1962: 77 sgg. Le *yogeśvarī* «signore dello yoga», cioè *yoginī* e i *vīra*, «eroi» sono rispettivamente particolari ipostasi della Potenza e di Śiva. Il Nonuplice è un *mantra* particolare, e, contemporaneamente, la divinità di cui esso è la veste (vedi il *Tantrāloka*, XV, 239 cd sgg.). Śākinī tanto vale quanto potenze.

se delle Śākinī, delle potenze, divise in Eterovaghe eccetera, deve il suo potere alla forza del Tremendo. Tutti costoro ci danno, mentre duriamo in questo stesso corpo, la suprema perfezione, cioè una completa libertà, che si estende dalla terra fino a Śiva[1]. Tutte queste categorie divine, dalle Madri in poi, dopo aver ricevuto il segnale, il segno convenuto, son messe infatti in movimento dal Beato Tremendo, in identità colla sua stessa natura, come rivelatrici della sua natura, come dipendenti dalla ruota del Tremendo. Colui il cui soffio vitale, eccetera, è penetrato da esse divinità, è, in effetto, il signore della loro ruota, identico al Tremendo; ond'è che esse van dietro a lui, com'è detto nella stanza.

Esse, inoltre, possono dare qualsiasi perfezione vagheggiamo in cuor nostro, somma, infima o mezzana, quali quella della spada, degli unguenti, dei paradisi sotterranei più alti, eccetera[2]. (15, 16).

Le altre forme di yoga – la vincita del soffio vitale, dei canali, eccetera – dipendono da cose a esse estrinseche, quali sono l'insieme di determinate discipline, eccetera, e, come tali, sono limitate, contratte da dati periodi temporali, siccome può vedersi nella stanza: «Il *kaula*, cioè le fruizioni esposte (in *tantra* come) il *Kulabījaka* e il *Matsya* si verificano nell'età dell'oro, eccetera»[3]. Qui invece non si ha limitazione alcuna; ond'ecco che il Signore insegna:

17b. *In virtù di esso cuore, certi possessori di questo* mantra *son già diventati perfetti, taluni diventeranno tali, certuni conducono a perfezione.*

Il potere della forza di penetrazione di questo *mantra* è uguale in tutte e tre le partizioni temporali.

[1] Si veda però sotto, p. 74, dov'è detto che la perfetta consustanziazione con Bhairava si verifica dopo quattro *prahara* (cioè un giorno) di esercizio.

[2] I nomi di questi frutti sono tradizionali della scuola Kula e si ritrovano nel *Kaulajñānanirṇaya* (Calcutta, 1934), V, 3; XIV, 36 e così pure in testi buddhisti. Per °*uttiṣṭa*° la lettura corretta è qui sicuramente °*uttiṣṭha*° (di formazione grammaticalmente irregolare, per *uttama*) che troviamo appunto menzionato, in identico contesto, nel detto *tantra*.

[3] Nella traduzione di questo verso ho seguito, non senza perplessità, il commento di Kṛṣṇadāsa.

«Ma – dirà alcuno – che cosa, di grazia, conducono costoro a perfezione per mezzo di esso *mantra*?» E il Signore risponde:

18a. *«Qualsiasi cosa vi sia in questa scuola del Tremendo, è condotta a perfezione da esso»*[1].

Questo *mantra* conduce a perfezione tutte quelle cose che si propongono di condurre a perfezione le altre scuole. Il numero di esse cose è infinito e vano è dunque contarle. «Ma – dirà forse alcuno – con che mezzo ci si può impossessare del detto *mantra*?» «In questa scuola – risponde il Signore – non v'è restrizione alcuna. Ciò che dev'essere portato a perfezione non è altro se non l'ottenimento di esso *mantra*; e a ciò né formule[2], né voti, eccetera, possono essere di alcuna utilità. L'unica cosa utile a questo fine è la completa distruzione dell'ansia del dubbio[3], il quale, come quello che è essenziato di incertezza e di equivoco, è il principale ostacolo che si frappone fra noi e questa compenetrazione, materiata di detto compatto pensiero». Ond'ecco che si chiarifica:

18b-19a. *Chi, pur non avendo visto il* maṇḍala[4] *sa così secondo verità, partecipa per sempre delle perfezioni, possiede lo yoga, è un iniziato.*

19b-20. *Grazie alla sola conoscenza di ciò, costui è conosciuto con tutte le potenze. Anche senza questo yoga, egli diventa infatti compagno alla famiglia delle Śākinī; e diventa da non conoscente dei riti conoscente dei riti sacrificali*[5].

Senza che vi sia neppure bisogno di parlare degli altri riti, tutti i vari riti – complessivamente nominati nella stanza col nome di di-

[1] Non è da escludere che il verso *mantravīryasamāveśe* (A) *na kadācin niyantraṇā* che figura in nota nel testo a stampa sia un'aggiunta dovuta ad Abhinavagupta stesso.

[2] Le formule (*vidyā*), eccetera, di altre scuole. Ma forse *vidyā* è qui da intendere nel suo senso ordinario di scienza, e, nel caso presente, di scienza profana.

[3] Secondo la *Mahārthamañjarī* che cita questo passo (p. 171) l'ansia, l'inquietudine, la paura (*ātaṅka*, di cui Maheśvarānanda dà, per sinonimo, *cākityam*) è la causa del dubbio.

[4] La vista, la presa di coscienza del *maṇḍala* è una delle parti più importanti dell'iniziazione.

[5] Ho cercato di rendere, come meglio ho potuto, l'ambiguità del testo sanscrito, che può essere inteso (e così intende Abhinavagupta) in due sensi, e cioè: «diventa, da non conoscente dei riti che era, conoscente», eccetera, o: «diventa non conoscente dei riti, da conoscente», eccetera.

mostrazione del *maṇḍala* –, a cominciare dalla consacrazione fino al sacrifico al fuoco, e così pure il rito della trasmissione del *mantra,* non sono qui di utile alcuno. Colui che sa in tal modo ciò che è stato detto e ciò che sarà detto, secondo verità, di là, cioè, da ogni dubbio, costui partecipa alle due specie di perfezioni, cioè la liberazione e le fruizioni; possiede il vero yoga, caratterizzato dalla compenetrazione; e ha avuto la verace iniziazione, che dà lo stato di Śiva e distrugge i legami della molteplicità.

La sola conoscenza di questa realtà[1] basta perché colui che la possiede sia conosciuto, vada cioè famoso, come colui che ha mandato a effetto la sua vera natura in tutta la sua pienezza ed è, fra l'altro, caratterizzato da tutte le potenze. Ché anche senza questo yoga, caratterizzato dalla pratica di detta compenetrazione, uno diventa infatti compagno, uguale, alla famiglia delle Śākinī, alla ruota delle potenze, perocché questa forza mantrica, appena conosciuta, ha il potere di mandare a perfezione ogni cosa.

I riti sacrificali sono le varie operazioni concernenti il sacrificio[2]; secondo la stanza, anche colui che non le conosce è tuttavia un savio, come quello che ottiene i detti frutti in tutta la loro pienezza. Secondo un'altra interpretazione ugualmente valida, colui che conosce i riti sacrificali di questa scuola è colui che non riconosce come (validi) riti tutti quelli prescritti dalle altre scuole, ordinarie, vediche, scivaite di sinistra, destra, del Kula, eccetera. Costui conosce infatti il rito del Senza Superiore. Rispetto al Senza Superiore, materiato di sola coscienza, tutte le altre cose sono estrinseche e inani.

«Ma – dirà qui alcuno – com'è di grazia, che il seme esposto nella stanza: "*Il cuore di quanto è naturato del Tremendo*" è materiato della forza cogitante della suprema divinità, cioè del nostro proprio sé nella pienezza di tutte le sue potenze, inseparato dal tutto?» Ond'ecco che il Signore espone:

21. *Cominciando da Kālāgni*[3] *fino a* māyā *tutto riposa nel corpo del* brahman. *Śiva, il principio del tutto, (e così pure) la suprema triade delle potenze, risiede dentro il Senza Limite*[4].

[1] Commento alla stanza 19b, 20a.

[2] Commento al verso 20b.

[3] Il primo dei 16 mondi che costituiscono il principio Terra.

[4] Il «corpo del *brahman*» è il fonema S; il Senza Limite, secondo Abhinavagupta, tanto vale qui quanto l'emissione, il fonema Ḥ.

22. *Il propulsore di esso è da considerare come Śiva, onnisciente, il supremo signore, onnipresente, immacolato, limpido, soddisfatto, sforzantesi in se stesso, puro.*

23. *Il vivente ottiene in breve la conoscenza propria del Signore, purificata, appartenente al cammino parzialmente puro, risiedente dentro (i princìpi superiori)*[1].

24. *Come un grand'albero sta in forma di potenza dentro il seme della* ficus indica, *così tutto questo mondo, cogli enti mobili e immobili, sta dentro il seme del cuore.*

Se si fa astrazione dalle forme evolute di un vaso e delle sue parti preliminari, ciò che ne rimane sarà solamente l'argilla. Quanto rimane dell'argilla, a sua volta eliminata, sarà solo l'odore[2]. Ma togliamo di mezzo anche l'entità specifica dell'odore: ciò che sopravvive a esso sarà solo l'io[3]. Quanto a sua volta rimane, eliminato anche l'io, sarà lo stato di miscuglio dei tre elementi costitutivi piacere, dolore e offuscamento[4]. Chi faccia poi astrazione dalla varietà dovuta a essi piaceri eccetera, vedrà che quanto ne resta è solo il conoscibile e il conoscente[5]. Dissoltisi poi anche il conoscibile e il conoscente, quanto avanza è solo l'essere (*sat*). Infine, se analizziamo e scindiamo le tre cogitazioni – i tre fonemi – di cui questa parola è composta, vedremo che quanto ne rimarrà e in cui riposeremo è solo il primo di essi[6]. Il medesimo, naturalmente, accade anche di tutti gli altri princìpi, dall'acqua fino a *māyā*, che fan parte del conoscibile e son compresi nei confini del mondo impuro[7]. Di tutte queste cose l'essere è, insomma, l'ultimo pun-

[1] Vedi per queste stanze, il commento, sotto, pp. 61-62. In tutti i testi e manoscritti della *Parātriṃśikā* che ho consultato (compreso il commento grande di Abhinavagupta) queste due stanze sono in ordine invertito. Il commento dimostra tuttavia chiaramente che tale è l'ordine voluto da Abhinavagupta stesso in quest'opera.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 8, passim.

[3] L'io qui tanto vale quanto il «senso dell'io», *ahaṃkāra*. Vedi su ciò l'*Essenza dei Tantra*, cap. 8, passim.

[4] Questo stato nella cosmopsicologia scivaita equivale al principio degli elementi costitutivi (*guṇatattva*); vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 8, passim.

[5] Gli stati della *natura naturans* (stato di equilibrio, eguaglianza fra i tre elementi costitutivi) e dell'anima.

[6] In altre parole quanto rimane delle tre lettere di cui si compone la parola *sat* è solo S; sia A, sia T sono grammaticalmente considerati come suffissi.

[7] Lo stesso ragionamento fatto a proposito del vaso e della terra può essere applicato anche a tutti gli altri princìpi fino a *māyā*.

to di riposo e quindi, nel momento di quest'ultimo riposo, ecco che ogni cosa ci si presenta come unitamente compatta, immortale, identica al sé, il *brahman*. Questo stato rappresenta per i seguaci del Vedānta il supremo riposo[1]. Secondo noi, invece, v'è, più in là, il Tremendo, che, colla sua attività di sbattitore di esso, è l'autore della creazione del tutto. Ché, com'è detto nel canto del Beato: «La mia matrice è il gran *brahman* e in esso io depongo l'embrione»[2].

Quando poi non si prende più in considerazione neanche questo punto di riposo rappresentato dal nudo essere, S, essendosi esso ormai dissolto, la cosa in questione appare allora come immersa nelle potenze di luce e di pensiero, onde, essendo materiata di esse potenze, è in realtà da esse inseparata. Quanto di essa rimane non è dunque più altro che potenza. La quale potenza, poi, o è volontà, o azione, o conoscenza, ché nessuna cosa può mai apparire, senza riposarsi in questa potenza di pensiero, cioè io voglio, faccio o conosco. Nella cogitazione «io voglio» son poi presenti tutte e tre le potenze; e così pure nelle cogitazioni «io conosco» e «io faccio», essendo queste potenze inseparabilmente connesse. E la detta cosa appare dunque riposata in una natura fatta di tre potenze[3].

Queste tre potenze hanno a loro volta una natura fatta di libertà, e, appunto per questa libertà, un corpo realissimo costituito da due punti[4], uno sopra e uno sotto, materiato di coscienza, naturato della divinità suprema, cioè del Tremendo.

La natura di questi tre fonemi è dunque rispettivamente costituita da un riposo nel conoscibile S, nel conoscere AU e nel soggetto conoscente, AḤ. Quale che sia il riposo che, di questi tre, uno elegge come principale, il relativo atto di pronuncia arriverà fino ad esso; ond'esso è di tre specie. E tre son pure via via le rispettive perfezioni, cioè a dire fruizioni, fruizioni e liberazione e liberazione[5].

[1] Vedi l'Introduzione, p. 24.

[2] *Bhagavadgītā*, XVI, 3.

[3] Questo stato è simboleggiato dal secondo fonema del *mantra*, cioè AU, il cosiddetto tridente. Vedi l'Introduzione pp. 22 sgg.

[4] L'emissione, rappresentata graficamente da due punti disposti verticalmente.

[5] Abhinavagupta sembra qui dire che secondo quali sono i desideri di chi pronuncia (o medita sul) detto *mantra*, egli deve insistere («riposare») maggiormente su questo o quello dei tre fonemi che lo compongono.

Poniamo, in effetto, che in un qualsiasi soggetto nasca una singola cogitazione rispetto al singolo vaso di cui si è parlato[1]. La cogitazione, come noi sappiamo, è il punto di riposo finale nel processo del pensiero[2]. L'esserci di essa cogitazione implica, che 1) il conoscibile, l'essere (*sat*) nella sua interezza, di là da ogni successione, sia emesso, proiettato nell'interno del supremo Tremendo per mezzo delle potenze di volontà, eccetera, e che, stando dentro di esso, in identità con Lui, ne sia emesso fuori, per mezzo delle medesime potenze di volontà, eccetera. E questa è la stazione[3] emissionale, Ḥ. 2) Lo stato successivo, cioè quello della potenza, deriva da un contatto con ambedue, cioè col conoscibile, fatto di essere, e col soggetto conoscente, materiato del supremo Tremendo. E questa è la stazione quattordicesima, AU. 3) Discendendo poi giù dai due piani del soggetto conoscente e dei mezzi di conoscenza, ecco manifestarsi una realtà generica, costituita dal conoscibile, inseparata da esso. E questo è il riposo brahmico, S. La realtà che unifica, rende di uguale sapore, questo triangolo caratterizzato da un'emissione quiescente, emergente e fatta di ambedue[4], e naturato, come si è veduto, di tre riposi, è il supremo principio emissionale, cioè il Tremendo stesso[5]. E questo è quanto intendono significare le stanze.

Vediamo adesso la costruzione letterale. Da Kālāgni[6], cioè il primo mondo del principio terra fino al principio illusione (*māyā*), tutto è riposato nel terzo *brahman*, S.

Le parole «il principio del tutto», eccetera, significano che Śiva, il principio del tutto, cioè la ruota delle divinità del Tremendo (e così pure) la suprema ruota delle potenze del Tremendo, costituita di tre potenze, son dentro il Senza Limite, cioè nell'emissione, AḤ. Il termine Senza Limite allude qui a questo, che esso è privo di ogni altro limite estrinseco da cui sia limitato (stanza 21).

[1] In altre parole: Poniamo che il detto vaso divenga oggetto di pensiero per questo o quel soggetto.

[2] «La parola cogitazione (*parāmarśa*) tanto vale quanto punto di riposo. Ora reale punto di riposo è solo l'ultimo, cioè l'io. Il punto di riposo mezzano è simile alla zona ombrosa che sta ai piedi di un albero per chi va al villaggio» (*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, I, p. 221).

[3] La parola «stazione» tanto vale qui quanto riposo, *viśrānti*, eccetera.

[4] Il conoscibile (S) è quiescente, riposato in sé; la conoscenza (AU) è potenza, movimento, «emergenza»; il soggetto (Ḥ) la sintesi di ambedue.

[4] Il quale può essere, come vedremo, considerato come un «quarto riposo».

[5] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 7, passim.

Il propulsore di ciò è il quattordicesimo, AU, materiato di soffio vitale[1], ché, senza soffio, non può logicamente esservi impulso alla creazione. Quest'elemento pervade tutti i princìpi del mondo puro, dalla Sapienza a Śiva, ed è quindi considerato come supremo signore di essi tutti[2]; esente dallo stato di contrazione dovuto agli elementi, al corpo, eccetera e naturato di sola soggettività e coscienzialità, esso conosce, come tale, tutte le cose, sia ciò che è diversificato, sia ciò che è diversificato-non diversificato[3]; e, supremo signore com'è, visto che, a cominciare dai Vidyeśvara[4] si ha un trascendimento del velo di *māyā*, è onnipresente; essendo separato dai legami avventizi, è immacolato; essendo indenne dalla menomazione dovuta alla maculazione innata, è limpido; essendo l'insieme del conoscibile, cioè il «questo», via via velato dall'io, ed essendo egli, per conseguente, immune da ogni forma di conoscibile da lui separata, è soddisfatto; come quello che si sforza in se stesso, materiato di un risveglio di beatitudine, è «in sé sforzantesi»; ed infine, non essendovi più in lui traccia dell'impurità della scissione, è puro (stanza 22).

Tale dunque essendo l'elemento propulsore, il vivente, colui, cioè, che riposa in questo elemento, che pratica questa compenetrazione, ottiene in breve la conoscenza, e, implicita in essa, la facoltà d'azione propria del Signore, purificata, appartenente alla via pura-impura, risiedente dentro i princìpi che vanno dalla Sapienza Pura fino a Śiva (stanza 23, 24a)[5].

E questa è una definizione parziale e sommaria dei vari frutti che si ottengono coll'esercizio dei detti tre riposi. Ma per chi insiste nel quarto riposo, tutto per lui è identità, dotato di un unico sapore. A quel modo infatti che nel seme della *ficus indica* è presen-

[1] Secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, che sforza qui notevolmente il testo, colui che pratica il secondo riposo (il riposo nella lettera AU) è l'*aṇu*, il «vivente» (*aṇu* è fatto da Abhinava derivare dal tema *aṇ-*, respirare). Come tale AU è materiato di respiro, e, come quello che insiste sul mondo puro, o, per essere più precisi, puro-impuro, costituito dai princìpi Īśvara, Sapienza Pura e Sadāśiva, riceve qui metaforicamente gli stessi epiteti propri in realtà di Śiva, del Supremo Signore: puro, immacolato, onnipresente, eccetera.

[2] Queste parole, se la lezione da me adottata è corretta, commentano l'espressione: «esso dev'essere considerato come Śiva».

[3] Commento all'espressione: «onnisciente».

[4] Le entità che risiedono nel piano della Sapienza Pura.

[5] Si veda sopra, p. 48, dove i princìpi che vanno dalla Sapienza Pura a Śiva sono messi in relazione coll'emissione suprema-infima.

te un grand'albero, inseparato dalla potenza di cui esso stesso è un'espressione, così nel seme del cuore son presenti tutte le cose, mobili o immobili, cioè a dire pure o impure, conoscenti o conoscibili, in identità colla potenza insita nel cuore.

Il Signore chiarifica, adesso, riassumendo, qual è il frutto della compenetrazione nel supremo Tremendo, già precedentemente accennato colle parole: «Immediatamente datore di unione e liberazione».

25. *Colui che conosce così, secondo verità, possiede un'iniziazione che conduce al nirvāṇa, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera.*

Colui che conosce così, nel modo da noi detto, il cuore, secondo verità, cioè secondo certezza, di là da ogni dubbio, costui possiede un'iniziazione secondo verità, secondo realtà, la quale dà come frutto il nirvāṇa. Quest'iniziazione è indubbia, è cioè un dato immediato della nostra propria coscienza e ha luogo nel momento in cui si ottiene la natura propria di questo cuore.

Questo supremo conoscere – sa l'iniziato – caratterizzato dal cuore è dato dalle divinità che si accompagnano al Tremendo, risiedenti dentro il cuore, contrarie al movimento da cui trae origine lo spiegamento discorsivo, consistente in un occludersi della nostra vera natura e proclivi invece all'altro movimento consistente nell'aprirsi della nostra natura. Queste medesime divinità distruggono, allo stesso tempo, il legame principale, cioè lo stato di contrazione. Quest'iniziazione, dunque, è caratterizzata da un dare e distruggere[1] ed è un dato immediato del nostro conoscere. I semi di sesamo, eccetera, non prestano, in essa, ufficio alcuno[2]. Il senso, insomma, è questo, che, tranne l'ottenimento del seme del cuore, per

[1] La parola iniziazione (*dīkṣā*) deriva, secondo un'etimologia comunemente diffusa, dal tema *dā*, dare, e *kṣi*, distruggere, e così si chiama perché «dà» la liberazione e «distrugge» il dolore.

[2] I semi di sesamo sono usati in parecchi riti religiosi indiani. Sia essi sia ogni altra cosa non possono avere nessun valore necessitante circa la detta esperienza, che si identifica colla libertà della coscienza, ma possono preparare, in certi casi, la psiche a riceverla e a distruggere eventuali ostacoli, fra cui, primo di tutti, il dubbio (vedi l'Introduzione, p. 32, e sul valore dell'esercizio in generale, l'*Essenza dei Tantra*, cap. 4, Gnoli 1990: 100 sgg.).

chi è unicamente concentrato sulla detta suprema perfezione, cioè la liberazione in vita, non v'è nulla che possa essere di aiuto alcuno.

A questo punto, non è tuttavia fuor di luogo esporre quali sono i riti d'adorazione che possono giovare al detto esercizio di compenetrazione[1]. Più in là infatti, sarà detto: «Colui che ben esegue i detti riti di adorazione», e quel che segue[2]. Quest'esercizio di compenetrazione, come abbiamo veduto, ha come oggetto sia il piano del corpo e del soffio vitale, sia quello della mente. Il Signore, adesso, mostra quali sono i riti di proiezione[3], utili a renderci possessori di questo cuore.

26. *Eseguita la proiezione sul capo, sul volto, sul cuore, sui genitali e sull'immagine, fissato il ciuffo benedicendolo ventisette volte col* mantra,

27. *lo yoghin deve fissare allora col* mantra *pronunciato due volte ciascuna, le dieci regioni. Innanzi tutto deve dare però tre colpi, rumorosamente, per eliminare gli ostacoli.*

28. *Dopo di ciò l'officiante deve spruzzare via via, con acqua benedetta ventisette volte, i fiori e tutti gli altri ingredienti del sacrificio, il* liṅga *e la superficie sacrificale.*

Innanzi tutto, il celebrante deve dare a se stesso tre colpi, che emettano chiaro suono, corrispondenti alle tre parti del seme del cuore e quindi ai tre relativi riposi. In altri termini, egli deve riceverli e farli suoi. Lo scopo di quest'operazione è l'eliminazione degli ostacoli, consistenti nelle false immaginazioni di una molteplicità nelle quattro sfere[4], e, esternamente, attraverso il suono del calcagno, della mano e del volto, l'eliminazione degli ostacoli, presenti negli inferi, nella terra e nel cielo.

Fatto questo, ed essendo il luogo del cuore – il quale avrà raggiunto uno stato di identità coi luoghi del capo, eccetera – partecipe del modo dell'asse[5], bisogna eseguire la proiezione sul corpo, per

[1] Vedi la nota precedente.

[2] Sotto, 33a.

[3] Vedi sopra l'Introduzione, pp. 33 sgg.

[4] Le sfere (o «uovo», *aṇḍa*) della terra, della natura, di *māyā* e della potenza in cui è diviso il tutto.

[5] Passo difficile. Innanzi tutto bisogna distinguere fra «luogo del cuore», fisico e spaziale, dal «seme del cuore», cioè il *mantra* SAUḤ, vocale e mentale. Tut-

mezzo del detto seme del cuore, pronunciato cinque volte. Questa proiezione partecipa di cinque movimenti[1], caratterizzati dall'intelligenza, dalla beatitudine, dalla volontà, dalla conoscenza e dall'azione, caratterizzate, a loro volta, dalla nascita, dal passaggio, dalla corrente, dalla lisi e dalla cessazione[2].

A questo punto, giova eseguire la fissazione del ciuffo[3] – materiato del soffio vitale e della mente e corrispondente a uno stato in cui i cinque *brahman* e quindi le cinque potenze corporee del capo, eccetera, non son separati gli uni dagli altri – mediante il detto seme del cuore, pronunciato ventisette volte. La fissazione, in questo proposito, consiste in una «stabilizzazione», in un fermo riposo nella natura del cuore. Tale numero di ventisette si deve a questo, che ognuna delle dette cinque potenze è a sua volta quintuplice e che a esse sono aggiunti due momenti supplementari, costituiti dal principio e dalla fine di detto processo.

A questo punto per identificare le dieci regioni col cuore, nei suoi due aspetti di luogo e di seme, conviene fissarle col seme del cuore, pronunciato una volta per una. E di esse, in tal modo, non resterà che una cogitazione senza superiore identica al cuore.

Fatto ciò, bisogna ridurre a identità col cuore i vari ingredienti del rito d'adorazione, come sono i fiori, eccetera; la qual cosa si ottiene spruzzandoli col liquido, pervaso di somma beatitudine[4], contenuto nel vaso sacrificale. Questo liquido dovrà essere stato a sua volta ridotto a identità col cuore, per mezzo del detto seme del cuore, pronunciato ventisette volte.

ti gli organi e le potenze sensorie, cospirano, durante il sacrificio e nella concentrazione, verso un punto, un «fuoco» unico, di là da ogni dispersione, e possono, come tali, dirsi in stato di identità l'una coll'altra. Quest'assenza di dispersione implica, d'altro lato, la soppressione delle varie antinomie fenomeniche (sole, luna, respiro ascendente e discendente, canale di destra e di sinistra, eccetera) e l'inverarsi, al loro posto, di un'entità mediana, concepita, secondo i diversi piani, come fuoco, soffio verticale, canale di mezzo, eccetera. Le varie antinomie sono soppresse attraverso il cosiddetto «metodo dell'asse», il quale consiste nel far si che il soffio vitale non circoli più a destra e a sinistra, «obliquamente», ma verticalmente, dritto appunto come un'asse (vedi il *Tantrāloka*, V, 54 cd sgg.; Silburn 1997: 92 sgg.).

[1] Puoi intendere variamente, nel senso che riattiva, nel corpo, questi movimenti (le cinque potenze) o che attinge da essi la sua forza, eccetera.

[2] Curiosi termini di equivalenza alle dette potenze, che non figurano, per quanto ne so, in alcun altra opera di Abhinava o della sua scuola.

[3] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 22, p. 229. Il «ciuffo ascetico» (*śikhā*) simboleggia i piani del soffio vitale e della mente in contrapposizione e quello del corpo. Cfr. anche *Tantrāloka* VI, 21 cd sgg.

[4] Perché già identificato con la natura di Śiva, che è beatitudine, eccetera.

In seguito conviene identificare col cuore anche la base del rito d'adorazione, costituita, secondo i casi, dal *liṅga,* dalla superficie sacrificale, eccetera.

L'intenzione generale delle dette stanze è insomma questa, che il celebrante, disciolta via via la molteplicità insita nel corpo e nel soffio vitale, quella propria dell'edificio sacrificale e quella degli ingredienti del rito, deve infine distruggere anche quella concernente la base del rito d'adorazione stesso.

Fatto tutto questo, il Signore espone adesso il rito d'adorazione vero e proprio, che presuppone la costruzione mentale della divinità adorata immaginata come risiedente sulla detta base, la quale, secondo il desiderio e le possibilità dell'officiante, può essere di centinaia di specie, cioè a dire esteriore, interiore, eccetera, costituita dal *liṅga*, dalla superficie sacra, dal *maṇḍala* e via dicendo.

29. *Per mezzo dei fiori benedetti coi quattro stati, conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione, e da capo al seggio.*

30, 31a. *Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio*[1], *e, cioè sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima, com'è, di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col* mantra *ventisette volte.*

31b, 32a. *Quindi giova ben venerarla con fiori odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione* (parā bhakti) *ed offrire il proprio sé.*

Coll'espressione «quattro stati» si intende il corpo del detto seme fino al fonema AU. Questo corpo abbraccia il pervasivo[2] dei quattro stati di veglia, eccetera, fino al quarto[3]. Il seggio (o trono) deve essere immaginato nell'àmbito del detto pervasivo. Riposata

[1] Vedi sulle implicazioni del verso 29, eccetera, quanto ho detto nell'Introduzione, pp. 34 sgg.

[2] Vedi, sul concetto di «pervasivo», raggio di pervasione, portata (*vyāpti*), l'*Essenza dei Tantra*, Gnoli 1990: 229, nota 7. Qui tanto vale «potere» «virtù», o, più semplicemente ancora «natura».

[3] Altre equivalenze. Il fonema S abbraccia i tre stati di veglia, sogno e sonno profondo. Il fonema AU i tre precedenti più il «quarto stato». L'emissione, Ḥ, corrisponde allo stato «trans-quarto». Sugli stati di veglia, eccetera, vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 9, pp. 155-7.

sul fonema AU, sovrastante a esso, bisogna meditare l'emissione, consistente nei fonemi A, eccetera, fino a KṢ e abbracciata dalla potenza emissionale. Il sacrificio non è altro se non il riposarsi in questo riposo, materiato dello stato trans-quarto e della compatta unità di tutte le cose. Questo riposo corrisponde alla terza parte del seme del cuore, cioè a dire l'emissione consistente, come si è detto, nello stato trans-quarto. A questo punto, il meditante deve lanciare nella detta emissione, che comprende tutta la creazione, deve, dico, lanciare le altre due parti – S e AU –, le quali abbracciano i quattro stati di veglia, eccetera, fino al quarto. In tal guisa l'emissione si viene a trovare in mezzo, in contatto, coll'essere, S, e colla vocale AU da ambedue le parti[1], e, tale essendo[2], fa sua la Dea Suprema naturata del Senza Superiore, la quale trascende e comprende a un tempo stesso tutte le cose, è fornita di tutta la massa degli enti, che formano, per dir così, le sue membra ed è identica al Sommo Tremendo.

In altre parole, il devoto dovrà innanzi tutto riposare nella parte primaria, nella radice del cuore, corrispondente al fonema S e consistente nel conoscibile, costituita dai tre differenti stati di veglia, sogno e sonno profondo, rispettivamente caratterizzati da uno stato di piena evidenza, evidenza e non evidenza; e, riposatosi in essa, dovrà poi riposarsi nella superiore vocale, AU, colla quale si arriva gradatamente fino ai princìpi della Potenza di Śiva, fino a tutto il quarto stato. Chi faccia così, comprende via via tutti i vari distinti princìpi. E con ciò è stato mostrato il pervasivo del seggio o trono in tutta la sua estensione. Subito dopo viene la cosiddetta sedicesima parte, materiata di emissione e naturata del Tremendo. La diciassettesima parte, cioè il Senza Superiore, l'ultimo oggetto del Sacrificio, si ha quando la detta sedicesima parte vien concepita come a tutto trascendente e in tutto immanente al tempo stesso e consistente quindi nella suprema identità di tutte le cose. Il riposo che ha luogo in essa è così pieno e completo, sicché esso e non altro, messo in opera per ventisette volte, è il vero sacrificio[3].

[1] Vedi l'Introduzione, pp. 22 sgg. La creazione o emissione è in altre parole «racchiusa», «incapsulata» dai fonemi S e AU, concepiti, nel primo momento come diversi da essa e, nel secondo momento, come identici a essa. Nel primo momento, l'emissione è dunque trascendente e nel secondo immanente.

[2] Cioè, trascendente e immanente al tempo stesso.

[3] Testo e traduzione incerta. Il senso generale, comechessia, è chiaro.

Affinché poi questo sacrificio abbia esito felice, conviene ben venerare (la detta Dea) con fiori odorosi, tali cioè da entrare senza sforzo nel cuore[1]. Fiori, in questo proposito, tanto vale quanto tutte quelle sostanze, interne o esterne, che, depositando il loro stesso essere dentro il cuore, adoperano ad alimentarlo. Coll'espressione «giusta il proprio potere»[2] si vuole intendere tanto la nostra potenza interiore, che dischiude, fa fiorire il nostro essere – chi infatti non ha fatta sua questa potenza e le cui funzioni vitali sono in stato di contrazione non è qualificato a questo sacrificio –, quanto la potenza esteriore, la quale può essere di aiuto alla nascita della sopra menzionata potenza interiore. Questa potenza esteriore è la potenza beatifica insita, per natura, in varie sostanze esteriori, come sono unguenti da bagno, incensi, betel, bevande inebrianti, eccetera.

«Ma in che modo – dirà alcuno – bisogna adorarla?» E qui si risponde: Con somma devozione, con partecipazione, con una gran fede, fonte di compenetrazione. Questa devozione, eccetera, consiste nel far sì che i piani limitati del corpo, del soffio vitale, del corpo sottile, eccetera, entrino in uno stato di subordinazione – la qual cosa implica uno stato di dedizione, consistente in un'immersione e scomparsa dei detti piani –, e nel far sì che la natura della suprema coscienza, che tanto vale qui quanto la detta divinità oggetto del sacrificio, si affermi ed emerga. Questa suprema devozione (*parābhakti*) (secondo altra interpretazione) è qui la «parte» (*bhāga*) piú bella e gradevole dei fiori e degli altri ingredienti sacrificali, cioè a dire la loro fragranza, la quale ha il potere di insinuarsi di forza nel nostro proprio cuore.

L'officiante dovrà quindi offrire, nel senso di «conoscere»[3] il suo stesso sé – riempito della detta *bhakti*, nei due sensi anzidetti – con fermezza, colla sicurezza, dico, che esso è identità di tutte le cose. In altre parole il celebrante, mentre pronuncia per ventisette volte il detto *mantra* dovrà ripetutamente pensare al suo sé, come quello che è materiato della Dea Suprema, che è immanente nel tutto, non distinto da esso e riempito da tutti gli enti, interni o esterni, come sono i fiori, eccetera.

[1] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, cap. 4, p. 101.

[2] Secondo Abhinavagupta l'espressione è da intendere nel senso di «grazie alla potenza». Si veda anche il Commento lungo, p. 278, dove la parola *yathā* è commentata *sahārthe*.

[3] Il verbo *nivid* – (dal tema *vid*, piú la preposizione *ni*) è interpretato da Abhinavagupta nel senso di «conoscere» (*vid*) con fermezza (*ni*).

Questo insomma, e non altra l'adorazione, consistente in un riempimento (della nostra propria natura).

Vediamo adesso in che consiste la libazione[1]. Il conoscibile, il quale è un naturale efflusso del Beato Tremendo, cioè il soggetto fruitore, può essere paragonato a del cibo da lui inghiottito e non digerito. La libazione presta l'officio di uno stimolante di detto soggetto. L'efficacia di questo stimolante sta nel bruciare, nel distruggere codesto cibo fruibile e tutte le sue tracce, senza residuo alcuno. Le tracce latenti sono, in effetto, sempre pronte a venir fuori, simili a semi[2], come nel caso dello stato di sonno profondo. L'effetto del detto processo di combustione è, dunque, una cogitazione particolare, la quale, secondo che di regola accade di quanto è definitivamente digerito, ci guarisce da ogni sospetto di malattia –, dico la gran malattia della molteplicità, basata su sempre risorgenti tracce latenti. E appunto con quest'intenzione il Signore riassume adesso il sacrificio e accenna alla libazione.

32b. *In tal guisa, il sacrificio è stato esposto. Questi riti debbono essere ugualmente applicati anche alla cerimonia del fuoco.*

Anche qui, come nel caso dei grani di sesamo ecc., occorre spruzzare coll'acqua benedetta tante volte quant'è il numero del ciuffo[3] i due cucchiai sacrificali[4], grande e piccolo, e gli altri ingredienti sacrificali. La divinità oggetto del sacrificio vien qui gettata e dissolta infine nel fuoco[5], non prima di aver tuttavia eseguito tutte le cerimonie prescritte nei versi che vanno da: «Per mezzo dei fiori benedetti col quattordicesimo, conviene foggiare mentalmente il seggio», fino a «Racchiusa così la creazione»[6], con quel che segue. La libazione dei grani di sesamo, del burro fuso, eccetera, è completa e, come tale, questa presente è una libazione completa[7],

[1] La libazione, *homa*, consistente nell'offerta di una certa quantità di burro fuso al fuoco. Vedi, sul significato simbolico di questo rito, l'*Essenza dei Tantra*, cap. IV, p. 102.

[2] Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 189.

[3] I due cucchiai con cui si versa il burro fuso nel fuoco. Vedi sulla «libazione completa», l'*Essenza dei Tantra*, Introd., p. 71 e cap. 14, p. 193.

[4] Cioè, ventisette volte.

[5] Mentalmente identificato con Śiva, colla coscienza.

[6] Vedi sopra, stt. 29, 30.

[7] Di essi, in altri termini, non deve restare parte alcuna.

secondo il metodo spiegato, sopra colle parole «Giova... offrire il proprio sé», come colui che è pieno e completo di tutte le cose. E questa è la cerimonia del fuoco. E così l'adorazione è una combinazione di due diversi elementi, cioè il sacrificio e la libazione. La natura dell'adorazione è, infatti, per definizione, pienezza perfetta. E con questo la Beata Dea Suprema – identica al nostro proprio sé – è ben adorata.

E ora, visto che fin quando la maculazione interna non è distrutta, la consapevolezza dell'identità del tutto colla coscienza è chiaramente imperfetta, il Signore, volendo sviluppare in noi l'idea interiore che solo questa è la vera adorazione e dissolvere in sé ogni sostanza esteriore, ecco che dice così[1]:

33a. *Colui che ben esegue i detti riti di adorazione e ricorda (lett., «è ricordante») il detto seme, consegue il fine cercato.*

La parola «bene», si riferisce ugualmente a colui che ha eseguito i riti di adorazione nella maniera prescritta, e a colui che ricorda, cogita, secondo gli insegnamenti già detti e quelli che diremo, il detto seme. Costui, dunque, ben consegue il fine cercato, diventa cioè con questo stesso corpo un ricettacolo di ogni potere, non altrimenti che il Sommo Tremendo. Questa cogitazione vien qui designata come una forma di memoria perché, sebbene essa apparisca come sempre nuova, le sue apparizioni via via precedenti son tuttavia evidentissime (ond'è che, per conseguente, è priva di ogni diversificazione temporale), e perché quanto in essa appare è una realtà puramente interiore, e quindi, come tale, simile a ciò che si ricorda[2]. Tutto questo è anche indicato dalla desinenza participiale (nella parola «ricordante») di cui fa qui uso il Signore appunto per significare un presente non scisso dal passato. In breve, bisogna studiarsi di far propria questa cogitazione, la quale deve farsi esente da ogni interruzione, risplendente di continuo, atemporale.

Nella stanza precedente il Signore ha dunque detto «ben... ricordante». Ora, nonostante che ciò in cui consiste questo «bene»

[1] Testo e traduzione incerta.
[2] Testo difficile. Vedi la lezione da me accettata nelle note critiche.

sia stato già diffusamente esposto, laddove è detto: «Cominciando da Kālāgni...»[1], ora dichiara con evidenza le cose già discusse:

33b, 34a. *Il seme, privo di principio e di fine, che sta nel mezzo delle stazioni, espandentesi*[2]*, questo bisogna meditare nel loto del cuore; ed esercitare*[3] *il raggio di luna*[4].

Il seme portatore di significato, è il cuore e ciò che è da esso significato è il «raggio di luna» (*somāṃśu*), la quale qui tanto vale quanto il Tremendo insieme colla sua potenza[5]. L'insegnamento dice, in effetto, che, per oggetto dei propri esercizi, bisogna eleggere la coppia, la massa di luci convergenti, del beato Tremendo unito alla sua potenza[6], secondo identità di portatore di significato e di significato[7]. Per coloro poi che invece di *somāṃśu*, «raggio di luna», leggono *somāṃśa*, «la luna e le sue parti», il senso di detto termine tanto vale quanto il «gran cuore», il triangolo senza superiore, penetrato da tre parti via via più elevate, cioè i fonemi S, AU e Ḥ, fondate sull'intrinseco e da nulla mai ostacolato potere di effettuare centinaia di schiudimenti e occlusioni del tutto, palesati dalle potenze di contrazione e espansione, essenziati dalle funzioni di infiammare e dissolvere, – il «gran cuore», dico, materiato della luna piena del conoscere ed essenziato

[1] Vedi sopra, st. 21 a.

[2] Grammaticalmente, «espandentesi» (*vikasat*) può essere, in sanscrito, concordato tanto con seme quanto con stazioni (dunque «espandentisi»); Abhinavagupta, come vedremo, non solo ammette tutte e due le interpretazioni, ma ne suggerisce una terza, intendendo *vikasat* in senso attivo, come «espandente».

[3] La parola che io traduco qui con «esercitare» (*abhyasyet*) è anch'essa interpretata in due modi, come cioè esercitare e come proiettare, gettar verso (*ābhimukhyena asyet*).

[4] Abhinavagupta cita qui e spiega due diverse lezioni, cioè «raggio di luna» (*somāṃśum*) e (*somāṃśam*), «parte di luna», il quale viene da lui inteso come un composto copulativo, nel senso di «insieme della luna e delle parti».

[5] Nuove equivalenze. La parola (il suono portatore di significato, *vācaka*) e il senso (ciò che è da esso significato, *vācya*) rappresentano di solito Śiva e la Potenza, il soggetto conoscente e la realtà sensibile, eccetera. La parola «luna» (*soma*) è qui artificialmente scomposta in *sauma*, cioè nella preposizione *sa* «con» e nel termine Umā, che è nome proprio della consorte di Śiva, quanto a dire della sua potenza. L'epiteto *sa-uma* applicato a Śiva vien dunque a significare «insieme colla potenza».

[6] Questa «coppia», eccetera, è l'emissione, il momento creativo, dinamico della coscienza, quando le sue energie irraggiano per ogni dove.

[7] Il soggetto conoscente e il conoscibile non debbono essere sentiti come due cose diverse, ma come espressioni della realtà.

di luce e di beatitudine. Questo cuore, secondo quest'interpretazione, possiede dunque tre parti, tre porzioni. Il composto *somāṃśa* è da intendere in senso collettivo, cioè a dire «luna» e «parti».

Il celebrante, insomma, deve lanciare questa tetrade[1], riposata in realtà nella sua propria coscienza, verso tutta l'intera «famiglia» (*kula*), composta dalla mente, dal soffio vitale, dal corpo, dai sensi ecc., sì che essa se ne appropri e tutta la compenetri. Tutta la «famiglia» allora sarà dominata dalla cogitazione di esso seme, diventerà priva di ogni insenzienza, appoggiata unicamente a esso. Il senso è che il celebrante, grazie all'espansione della luce (di questa tetrade) sulla detta famiglia[2], dovrà così condurla dalla (prima) condizione di non luce a quella (del Senza Superiore), trascendente la famiglia. E con ciò è stata mostrata la compenetrazione dei quattro aspetti dell'emissione nei piani della mente, eccetera[3].

Il Signore espone adesso la natura essenziale di questo cuore nella sua pienezza. Il detto cuore – egli dice – è il seme del tutto, privo di principio e di fine, cioè a dire di nascita e di annichilamento, e, proprio perché seme, si espande nelle forme del tutto, è cioè incessantemente in espansione. Questo cuore, inoltre, sta in mezzo alle stazioni fatte di tempo[4], e consiste, come tale, in una cogitazione unitaria, che si estende imparzialmente a esse tutte. Il celebrante deve contemplarlo di continuo dentro il proprio cuore – caratterizzato dalla coscienza –, il quale, tutto occupato dal gioco di sue espansioni e contrazioni, ha, perciò appunto, forma di loto. Egli insomma, deve meditare che esso cuore entri nel suo, cioè a dire nella coscienza del suo cuore, e tutto lo espanda, scacciandone di forza ogni contrazione. E di qui viene il conseguimento dello stato di Tremendo in tutta la sua pienezza.

Rispetto poi all'estrazione del *mantra*[5] e alla recitazione (in generale) il principio e la fine sono le vocali e le consonanti. Il seme

[1] Costituita dalla «luna» (vedi sopra, p. 71) e dalle sue tre parti. In altre parole, il cuore.

[2] Intendo *tatraiva* come se fosse *Kule eva*. La tetrade è il seme del cuore: vedi la nota precedente.

[3] I quattro aspetti dell'emissione sono le tre parti della «luna» (S, AU, Ḥ) e la «luna» stessa, cioè la coppia Śiva e Potenza, considerata come a esse trascendenti.

[4] Nel commento si legge [*viśvasya*] *kalanārūpāṇām*, comm. con *hetubhūtānām*.

[5] I *mantra* non sono di regola comunicati apertamente, ma «estratti», con opportuni accorgimenti (la prima lettera a destra, la lettera dopo la B ecc.) da vari ordini alfabetici.

che sta nel mezzo[1] di tutte le stazioni è il seme privo dei detti due aspetti, costituito dall'emissione, da cui si espandono le altre quindici stazioni. E come prima il celebrante deve meditarlo nel loto del cuore.

Secondo un'altra interpretazione, rispetto a questo stesso seme, quanto è privo di principio e di fine, cioè a dire della consonante S, e dell'emissione Ḥ, è evidentemente il mero tridente AU. Questo si espande in mezzo alle stazioni, costituite dalle funzioni parziali e limitanti dei soffi ascendenti e discendenti, e, come tale, è fonte di una compenetrazione fra sé e questi soffi; e, attraverso essi, compenetra di sé anche il corpo. Questo dunque ciò che bisogna meditare nel cuore, sotto forma di seme.

La parola *ādi*[2] designa qui i fonemi compresi nella classe vocale, cioè le vocali che cominciano con A. La parola «fine», allude qui all'emissione, come già prima, nel verso: «La fine di esse, le quali sono in unione col tempo...»[3]. Secondo quest'interpretazione il seme, privo, com'è, di vocali e di emissione, non può essere altro se non il fonema S[4], non accompagnato da vocale. Questo sta in mezzo alle stazioni, che, costituite dalle funzioni parziali e limitanti dei soffi ascendenti e discendenti, sono «espandentisi». Tale il seme che giova qui meditare nel corpo, nel luogo del cuore.

E ora il Signore dice qual è il frutto di queste pratiche:

34b. *Quali che siano le cose che egli desideri, egli le ottiene tutte rapidamente.*

Le varie perfezioni son state già esposte nella stanza: «Cominciando da Kālāgni»[5]. Quanto all'espressione «rapidamente» vedi poi la stanza: «Colui poi che cosí pensi per un *muhūrta*»[6].

[1] Che, cioè, si accompagna.

[2] La parola *ādi* vien qui intesa non nel senso di «principio», ma, come nella stanza 5, dei fonemi che cominciano per A.

[3] Vedi sopra, st. 5 b.

[4] Cioè, il solo S, non vocalizzato in *sa*.

[5] Vedi sopra, st. 21.

[6] Vedi sopra, st. 12.

35a. *In un giorno*[1] *egli vede faccia a faccia la realtà e ottiene l'onniscienza. Su ciò non v'è dubbio.*

Il conseguimento determinato da una concentrazione che duri tre *prahara* è stato già esposto[2]. Alcune forme di compenetrazione durano tuttavia per quattro *prahara*, ininterrottamente. Tutte le cose diventano allora giorno, fatto di luce, e la notte *māyica* decresce e scompare, ond'è che uno diventa onnisciente, né più né meno che il Tremendo, con questo stesso corpo.

E ora riassume il tutto:

35b. *In tal guisa, si ottengono i frutti dei* mantra *e quindi quest'opera è le Nozze dei Rudra.*

In tal guisa, visto che tutti i frutti dei *mantra*, consistenti nelle perfezioni maggiori o minori son ottenuti in virtú di questo seme senza superiore, quest'opera, che conta, nella sua forma intera, dodicimilionicinquecentomila stanze, è chiamata, dai frutti che produce, cioè le nozze dei due Rudra, con nome di «Nozze dei Rudra». Śiva e la sua Potenza son infatti ivi sempre uniti.

E appunto per questo, il frutto che ottiene chi la pratica è, in ristretto, l'ottenimento della stessa natura del Tremendo, caratterizzata dall'onniscienza e dall'onnipotenza; ond'è che il Signore dice:

36a. *Colui che pratica ciò, ottiene, come conseguimento, l'onniscienza.*

E tuttavia lo stato di liberato vivente, la suprema perfezione *kaulika*, può inverarsi anche senza il detto esercizio. Lode a Śiva!

Prima scissa e dispersa e tutta ascosa
dal linguaggio dei *tantra* or ecco esposta
l'essenza qui senza superiore
da me Abhinavagupta. E voi, miei buoni
discepoli indagatela né vaso

[1] Sembra che Abhinavagupta adotti qui la lezione *ahnā*, «in un giorno», nello spazio, cioè di quattro *prahara* (un *prahara* = 3 ore) oltre la vulgata *asmāt* («grazie a ciò»). A questa lezione sembrano riferirsi le linee seguenti.

[2] Vedi sopra, st. 15.

mai divenite d'infecondi errori,
giungetevi al Tremendo, ed al felice
stato suo senza indugio; e uniti assieme
sorgano in voi il Senza Superiore
e letizia pienissimi; abilmente
di voi, deh, penetrate e divorate
i tre mondi. Ed io questa coscienza
senza superiore ora saluto
dove e d'onde s'emette, in lei e da lei,
per volontà, conoscenza e azione
l'intera plenitudine dell'essere.

Nova è qui la potenza e nascosto
l'Iddio grande da essa. Io m'inchino
al Benigno, Novello e Nascosto,
cui dà vita l'amplesso divino.

Correzioni ed emendazioni del testo

p. 1, l. 1. Leggi con A *yatra tejāṃsi tejāṃsi tamāṃsi ca tamāṃsy alam* per *yatra tejasi tejāṃsi tamāṃsi ca tamasy alam*. La stessa lettura di A occorre anche nel commento anonimo alla *Īśvarapratyabhijñākārikā*, conservato a Madras, p. 9.

p. 1, l. 8. Leggi con A *anavaratam* per *avatarantam*.

p. 1, l. 13. La parola *rūpam* (dopo di cui metti un *daṇḍa*) è omessa in A.

p. 1, l. 14. A legge, forse meglio, *cidātmanas tu* per *tasya tu cidātmanaḥ*.

p. 2, ll. 2-8. Il testo di A è qui alquanto diverso. Eccolo: *idam tūcyate* (meglio che *idaṃ tu tatrocyate*) | *tat kila kathaṃ kena prakāreṇa kaulikasya kulasamūhasya dehākṣabhuvanāder apūrvāpūrvasya tata eva paryanuyojyasya sataḥ siddhiṃ dadāti* | *anuttaraṃ cidekarupaṃ sat kathaṃ navanavenāta eva paryanuyojyena vedyavedanādibhedena bhātīty arthaḥ* | Salvo che nel punto accennato, il testo edito mi sembra preferibile.

p. 2, ll. 8, 9. Leggi con A *nanu kim anena jñātena* | *ucyate* | *anena prakāreṇa* ecc., per *nanu kim etena* | *jñātenānena prakāreṇa* ecc.

p. 2, ll. 9, 10. A legge, meno bene, °*bhūmicāriṇī satīyam saṃvit* per °*bhūmisaṃcāriṇī satīyaṃ saṃvicchaktiḥ*.

p. 2, l. 10. A legge *avikalpakatvaṃ pūrṇaśaktitvam* per *avikalpatvaṃ pūrṇatvam*.

p. 2, l. 12. A legge, meno bene, *abodhe* per *abhodarūpe*, omette *eva* e *nīlādibhir*.

p. 2, ll. 18, 19. I due versi *hṛdayasthā tu yā śaktiḥ* vanno spostati sotto, p. 3, l. 7, dopo *darśayati*.

p. 3, l. 1. A aggiunge *ca* dopo *nanu*.

p. 3, ll. 2, 3. A legge, forse meglio, *satyaṃ sphurati, sphuritam api tu tattvato na* per *satyaṃ sphuritam api na tattvato.*

p. 3, l. 4. A legge *ca vinā* per *vinā.*

p. 3, ll. 5-7. La lettura di A è qui leggermente diversa: °*muktatārūpā* | *tatsamāveśabhyāsasādhyā hi vibhūtirūpā* | *dvividhā hi tṛptir na parāmarśena vinā bhavatīti.*

p. 3, l. 7. Vedi sopra, p. 2, ll. 18, 19 e togli, con A, *hṛdayasthā.*

p. 3, l. 8. A omette *sthitā.*

p. 3, ll. 8, 9. A aggiunge un *ca* dopo *tata eva*, un altro dopo *tasya*, e legge *tiṣṭhati* per *sā adhiṣṭhātrī*, che è, apparentemente, confermato da S, st. 103.

p. 3, ll. 12, 13. Togli il *daṇḍa* dopo *naya*, mettine uno prima di *kathayeti ṇicau* | e leggi con A *sarvaprāṇisaṃvedanarūpam* per *saṃvedanarūpam*, intendendo *aham iti sarvaprāṇi*° ecc.

p. 3, l. 14. Leggi con A *nibhṛta*° per *nirbhṛta*°.

p. 3, ll. 16, 17. A legge, meno bene, *idaṃprathamikā kācit* per *aidaṃprathamikatvam kadācit.*

p. 3, ll. 18, 19. Dopo *vyavahriyate* mi sembra necessario togliere il *daṇḍa* e mettere, semmai, un *daṇḍa* piccolo. Per *divyarūpatvena* accetto la lezione di A *vedyatvena ca* mutandola in *avedyatvena ca.* L'*a* di *avedyatvena* era probabilmente segnato con un *avagraha* dopo *vyavahriyate* e questo spiega la sua caduta. Leggo infine con A *pārokṣyeṇa* per *parokṣeṇa.*

p. 4, 1.1 Leggi nella stanza come nel Commento lungo *yad ayaṃ kauliko vidhir.*

p. 4, l. 3. Leggo, con A, *yato'ham* per *aham.*

p. 4, l. 5. Leggo con A *viśvāvabhāsakādi*, e separo dal seguente *bhoga*°.

p. 4, l. 6. Aggiungo, con A, *ca* dopo °*prayojanam.*

p. 4, l. 7. A omette *eva.*

p. 4, l. 8. Aggiungo, con A *sarvasya* dopo *ayam iti.*

p. 4. l. 9. Aggiungo, con A, *ca* dopo *hṛdayatvena.*

p. 4, l. 9. A legge *cidātmanā* per *cidātmatayā.*

p. 4, ll. 11, 12. Queste due linee sono omesse in A.

p. 5, l. 3. Leggi con A *jñātā* per *jñātṛtā*, e cfr. MM, p. 171, B, p. 2.

p. 5, l. 4. Leggi con A *saṃkocavikāsātmanā* per *saṃkocavikāsātma*° e cfr. MM, p. 171, B, p. 2.

p. 5, ll. 5, 6. Leggi con A *svaparispandanasāra eva na tu pariniṣṭhitaparicchinnajaḍarūpaghaṭāditulyaḥ* | *tasya ca saṃkoca-*

vikāsayogas trikoṇahṛdaya° ecc. La lezione di A è confermata anche da B, pp. 2-3.

p. 5, l. 8. Leggi con A *yāvad bhairavasaṃvidi* (cfr. B, p. 1; MM, p. 171; S, st. 143) per l'errato *bahir iva saṃvidi.*

p. 5, l. 9. Leggi con A (cfr. B, p. 3) *jaḍe pāṣāṇādau* per *jaḍapāṣāṇādau.*

p. 5, l. 9. Leggi con A *sa cāyam* (B *sa ca*) per *svayam.*

p. 5, l. 11. Leggo con A *tena a* (cioè *aḥ*, il *visarga*) *iti.*

p. 5, l. 12. A aggiunge *ca* dopo *eva.*

p. 5, l. 17. A legge °*rūpa*° per °*svarūpa*°.

p. 5, l. 17. Per *ity anena rūpeṇa paripūrṇaṃ bhavati* A legge *ity anena pūrṇo bhavati*, la quale mi sembra la lezione migliore. A *pūrṇo* bisogna evidentemente sottintendere qualcosa come *visarga*, *vimarśa* ecc.

p. 5, l. 18. A legge *purṇānandacidrūpatā visargamayā* per *pūrṇānandacidrūpavisargaśaktimayam.*

p. 5, l. 19, A legge *tatra ca* per *tatra.*

p. 5, l. 21. A aggiunge *san* dopo *avasthita*, il quale trova apparentemente conferma in S, st.155.

p. 5, l. 22. Prima di *parāmarśa* in A è una lettera incerta (*rtha*?).

p. 5, l. 22. Per *prasaranti* A legge *prasanti* (o *prasarati*, il *repha* confondendosi talvolta in *telugu* con la n). *Prasarati* (da ricollegare allora col precedente periodo) è anche la lezione di S, st. 156 a.

p. 6, l. 1. Per *paramānandarūpasya* preferisco leggere con A *bodhacandrasya.*

p. 6, l. 3. A aggiunge dopo *evam* un *hi* che non sembra necessario.

p. 6, ll. 3, 4. Invece di *prakāśānandamayasyānuttarasya vimarśaśaktiḥ*, preferisco leggere, seguendo parzialmente A, *prakāśānandamayasya visargaśaktiḥ* (vedi anche S, stt. 156, 157). A legge *prakāśānandamayavimarśaśaktiḥ.* Nella scrittura *śāradā*, in cui erano i primi mss. di quest'opera *vimarśa* e *visarga* son scritti praticamente nello stesso modo.

p. 6, l. 4. Leggi con A *paramārśātmano* per *paramārthātmano.*

p. 6, l. 4. A legge *jagadapekṣeṇa* per *jagadapekṣayā.*

p. 6, l. 5. A aggiunge *ca* dopo *svayam* (e così sembra anche S).

p. 6, ll. 5, 6. Metti un *daṇḍa* dopo *svaprakāśaḥ* e °*vikāsau.*

p. 6, l. 6. Leggi con A *tadātmā tadantaḥ* per *tadātmā teṣāṃ tadantaḥ teṣām antaḥ.*

p. 6, ll. 7, 8. Leggi con A *yataḥ* per *tataḥ*; *parāmarśena yogaḥ* per *parāmarśanayogaḥ* e togli il *daṇḍa* dopo °*yogaḥ.*

p. 6, l. 9. A omette *ca* dopo *bahir api.*

p. 6, l. 10. A legge °*rūpau* per °*rūpeṇa.*

p. 6, l. 11. Leggi con A *bhagavatī parā visargaśaktiḥ*, per *bhagavatī parāmarśaśaktiḥ.* A, in realtà, legge *vimarśaśaktiḥ*; vedi però la nota a p. 6, ll. 3, 4, e cfr. S, st. 162.

p. 6, l. 13. A omette *ca.*

p. 6, l. 15. Metti un *daṇḍa* dopo *vedyollāsaḥ.*

p. 6, l. 16. Metti un *daṇḍa* dopo *indriyāṇi* e leggi con A *tatra* per *tattat.*

p. 6, l. 19. La lettura corretta, al posto di *saṃsāre*, mi sembra *nyakkāre* (*nyakāre* A; *nyagbhāve* S).

p. 6, l. 19. Leggi con A *vedanabhāgasya* per *vedanābhāsasya.*

p. 6, l. 20. A legge *tathā hi* per *tathā.*

p. 6, l. 21. Testo difficile. Il passo è citato nella MM, p. 54, dove si legge *paruṣasya hi saṃvedyarūpasyaiva parimitasya vedyarāśau gaṇanam.* E questa mi sembra la lezione corretta, contro quella del testo edito, *puruṣasya ca saṃvedyarūpasyaivoparimāntasya* ecc. e quella di A *puruṣasya saṃvedyarūpaṃ tasyaiva parinihitasya* ecc. Differente sembra essere stata la lezione che aveva davanti S, il quale parafrasa (st. 167): *nanu puṃso vedakasya vedyeṣu gaṇanam katham* | L'originale di *vedakasya* potrebbe, p. es., essere stato un *asaṃvedyarūpasya.*

p. 6, l. 22. Leggi con A (confermato da S) *tena hi vinā kasya tatpṛthivyādi vedyaṃ bhavet.*

p. 6, ll. 22, 23. A legge erroneamente *tena na* per *tena* (cfr. S, st. 170).

p. 7, l. 1. Togli il *daṇḍa* dopo °*karaṇam*, leggi *tadvyāpṛtāni* e togli il *daṇḍa* dopo *tattvāni.*

p. 7, l. 3. Per *kiṃcijjñatvena prakāśikā* A legge *kiṃcijjñatvena dattena vahniprakāśatejorūpā*, la quale lezione è senza dubbio corrotta. Eventualmente, può essere che prima di *prakāśikā* sia caduto un *dāhikā* o qualcosa di simile.

p. 7, l. 3. Metti un *daṇḍa* dopo *prakāśikā* e leggi con A *āpyāyikā ca.*

p. 7, ll. 3, 4. Metti un *daṇḍa* dopo *salilarūpā* e leggi con A *abhiṣvaṅgarūpā nimajjanā*° ecc. A legge, ugualmente bene, *parimajjanā*°.

p. 7, l. 10. Leggi con A *iyat* per *idam* e cfr. S, st. 179.

p. 7, l. 12. Invece di °*pramātṛtādhāne* A legge °*pramātṛtāpradāne* e la MM, che cita a p. 68 questo passo, °*pramātṛtādāne.* Fra le tre

lezioni, ugualmente possibili, la migliore mi sembra quella della MM.

p. 7, l. 14. Metti un *daṇḍa* dopo *pramātṛtvāt* e leggi *tadīyāparā visargaśaktiḥ* per il *tadīyā nityā vimarśaśaktiḥ* nel testo edito e il *tadīyam* (sic) *aparāmarśaśaktiḥ* di A. Vedi note p. 6, ll. 3-4 e 11.

p. 7, l. 15. A omette *ca* e aggiunge *tadā* dopo *prathanam.*

p. 7, l. 17. Invece di *sarvatra* credo che la lettura corretta sia qui *sarvam* (*sarvas A*).

p. 7, l. 18. Ometti con A *vyāpakam.*

p. 7, l. 20. Ometti con A °*pañcaka*°.

p. 8, l. 1. A omette *iti* dopo *vikasati.*

p. 8, l. 3. Leggo con A °*vimarśaśaktayaḥ* per °*visargaśaktayaḥ.*

p. 8, l. 4. Ometti con A *vācya*° prima di °*bhūpañcaka*°.

p. 8, l. 8. A legge *parāmarśataiva* per *parāmarśātmataiva*, che è la lezione migliore, confermata anche da S, st. 198.

p. 8, l. 10. A legge meglio °*vacyādhyāsitānām* (cfr. S, st. 200).

p. 8, l. 11. A legge *ityādikānām* per *ityādi*°.

p. 8, l. 12. A legge meglio °*vacyādhyāsitānām* (cfr. S, st. 201).

p. 8, l. 13. L'espressione *avibhāgaparāmarśatārūpam* è omessa in A.

p. 8, l. 13. A legge °*rudrarahasyādi*° per °*rudrādirahasya*°.

p. 8, l. 14. A legge *yat kiṃcit* per il migliore *yat kila.*

p. 8, l. 16. A legge *parāmarśarūpatā* per *parāmarśatā.*

p. 8, l. 18. A legge *bhagavati* (per *bhagavatī*) *praṣṭṛrūpeti*, invece di *bhagavati praṣṭṛrūpatvam.*

p. 8, l. 19. A legge *yaśasvini prasiddham iti.*

p. 8, l. 22. Leggi con A *anuttararūpāt prabhṛti* per *anuttararūpā prasūtiḥ.*

p. 9, l. 1. Leggi con A *kramaṇā* per *viśramaṇam.*

p. 9, l. 2. A omette °*spanda*°.

p. 9, l. 3. Leggo con A *bhavati* | *iyat kila* (*kim* A) ecc.

p. 9, l. 4. A aggiunge *sa* dopo *śaktiḥ.*

p. 9, l. 4. A legge °*parāmarśarūpatām* per °*parāmarśatām.*

p. 9, l. 5. A omette *eva* dopo *anena* e lo mette dopo °*svātantryeṇa.*

p. 9, l. 6. Ometto con A *śivarudrarahasyāditantreṣu.*

p. 9, l. 8. Ometti con A *sati.*

p. 9, l. 8. A omette *ādiśati.*

p. 9, l. 13. A legge °*śaktiyugalena* per °*yugalena.*

p. 9, l. 14. Leggi con A *sadāśivatattvātmakam aghoraprakā-*

śasvarūpam asphuṭībh tedantātmakagrāhyarāśilakṣaṇam per *sadāśivatattvātmakaṃ grāhyarāśivilakṣaṇam.*

p. 9, l. 15. A legge, meno bene, *tithīnām* per *tithīśānām.*

p. 9, l. 15. La lezione migliore mi sembra *yo'ntaḥ paryantabhittibhūto.* Il testo edito dà *yo'ntaḥ paryantasthitibhūto* e A *yo'ntaniścayaparyantabhittibhūto*, la quale è ugualmente possibile, correggendo, s'intende, *yo'nta°* in *yo'ntaḥ.* Leggo *viśrānti°* per *viśrānta°* ed intendo tutta l'espressione fino a *°dhāma* come un vocativo. Si veda S: *he viśrāntimayāhlādavimarśamayavigrahe.*

p. 10, l. 2. A omette *°maya°.*

p. 10, l. 4. Leggo con A *°vibhāgamayyāḥ bhagavatyāḥ śrīparādevyāḥ* per *°vibhāgavatyāḥ śrīparādevyāḥ.*

p. 10, l. 4. A legge *etat tattvam*, per *tattvam*, che mi sembra la lezione migliore.

p. 10, ll. 5, 7. Leggi con A *samvid anena tāvad bījātmanā spandena prathamasvarakoṭyoḥ svarūpaviśrāntitattvayoḥ parispandate* | *tatspandanaprabhāvād eva ca* ecc.

p. 10, l. 13. Invece di *etad dhṛdayam* A ha *etat tasya hṛdayam.*

p. 10, l. 14. *atha* A (per *tato*). Il testo, in questa e nella linea seguente, va corretto con A come segue: *yāvan na jātaḥ kṛtaśaktipātalakṣaṇasvarūponmilanaḥ.*

p. 10, l. 16. Apparentemente per errore A legge *hṛdaye* invece di *sati.*

p. 10, l. 17. La lezione di A, *sa eva bhairavasamāveśalakṣaṇo jīvata eva vimokṣa iti*, mi sembra senz'altro preferibile a quella del testo edito, *śrībhairavasamāveśalakṣaṇo jīvata eva vimokṣada iti.* Le parole *sa eva* sono apparentemente confermate da S, 239 a.

p. 10, l. 19. Leggi con A *anuttareṇa saṃvinmātrarūpeṇa* invece di *anuttare saṃvinmātrarūpe.*

p. 10. l. 21. Ometti con A *parispanda*, non rappresentato neppure in S.

p. 10, l. 22. Leggi con A *°ḍambaraśambara°* per *viḍambana°.*

p. 11, l. 4. La lezione seguita qui da Abhinavagupta è, com'è confermato da A, *nābhimudritam.*

p. 11, l. 5. La lezione seguita da Abhinavagupta è *saṃbadhnāti sadā dehe mantramudragaṇaṃ naraḥ.*

p. 11, l. 15. A legge *prāṇabuddhiśarīrabhūmiṣu*, invece di *prāṇabuddhibhūmiṣu.*

p. 11, l. 17. Dopo *prasaradrūpam* A, apparentemente corrotto, legge *abhyāsaccāre prāṇarūpadeśā.*

p. 11, l. 19. Ometti con A *siddhayo* dopo *api.*

p. 11, l. 20. Per *kaulikasya*, leggi con A *kaulikyaḥ.*

p. 11, l. 21. Leggi con A *samāveśane* per *samāveśena.*

p. 11, l. 22. A e S omettono °*śakti*° dopo *jñānakriyā.*

p. 12, l. 1. Leggi, come nella stanza, *tanmukhatām*, per *saṃmukhatām.*

p. 12, l. 3. A legge °*hṛdayarūpatā*°, forse meglio di °*hṛdayarūpā*°.

p. 12, ll. 3, 4. Leggi con A e S *prāṇenādhiṣṭhito*, invece di *prāṇanāḍyadhiṣṭhito.*

p. 12, l. 5. Leggi con A *tad ayaṃ tāvad upakramo* per *tāvat tāvad upakramo.*

p. 12, l. 6. Aggiungi con A *tāsām* prima di *mantramudrā*°.

p. 12, l. 6. Leggi con A *tathāveśaṃ* per *tathāveśa.*

p. 12, l. 7. A legge *abhyasya*, invece di *abhyasyati*, che è la lezione corretta.

p. 12, l. 7. A legge *bāhyasamasta*° per *samastabāhya*°.

p. 12, l. 8. Leggi con A *cumbanātmaka*° per *cumbanātmani.*

p. 12, l. 9. A legge °*spandasamāsvādana*° per °*rasāsvāda*°, che è la lezione corretta.

p. 12, l. 10. A legge *nābhisthānāvadhīkṛtya* per *nābhisthānāvadhiṃ kṛtvā.*

p. 12, l. 10. A legge *pūraṇakumbhana*° per *pūrṇakumbhaka*°, che è, secondo me, la lezione corretta.

p. 12, l. 11. Leggo *paravaśa ivāsyaivābhivyajyate*. A legge *paravaśasya* per *pareśasya.*

p. 12, l. 11. Leggi con S *kāyarūpe* per *kālarūpe.*

p. 12, l. 12. A omette *ca.*

p. 12, l. 12. A legge erroneamente *prakāśarūpajñāna*° invece di *prakāśate jñāna*°.

p. 12, l. 14. Leggi con A *tathābhūte ca* per *tathābhūtatejaś ca.*

p. 12, l. 17. A omette, non bene, *yāṃ* e *vā.*

p. 12, l. 20. Leggi con A *tathā svīkāre' pi pravṛtte* per *tathā prāpte' pi.*

p. 13, ll. 2, 3. Testo difficile. Leggo, basandomi anche su S, *tathā* (*tad A*) *etasmin praharadvayaṃ yāvad atipariksīṇe* (*kṣīṇena*, A, testo edito) *dehenānyaśarīrakalpena svena avacchede* (A; *avicchede*, testo edito).

p. 13, l. 4. A legge, non bene, *tadā* per *yadā*, *praharadvayaṃ* per il corretto *praharatrayaṃ*, e omette *nirantaram.*

p. 13, l. 5. Leggo con A °*vicchedavandhyasvarūpasamāveśaśālī* per *vibhedavandhyasvarūpe samāveśaśālini.*

p. 13, l. 12. A legge °*viṣayam* e *svātantryam.*

p. 13, l. 13. A legge *taddevatā* per *devatā.*

p. 13, l. 15. A legge °*nujīvitvena* per °*nujīvitatvena.*

p. 13, ll. 15, 16. Leggo con A *sa hy etaddevatā* (*etadevatā A*) *cakreśvaras tadāviṣṭaprāṇādiś ca bhairavabhūta eva*, per *sarve ete devatācakreśvarās tadāviṣṭaprāṇā bhairavabhūtā eva.*

p. 13, l. 17. A aggiunge *atha* prima di *viśiṣṭam.*

p. 13, l. 19. I vari frutti elencati nel composto *khaḍga*° son tratti da qualche *tantra* della scuola Kula. Essi si ritrovano tali e quali anche nel *Kaulajñānanirṇaya* (Calcutta, 1934), V, 3; XIV, 36. Il termine °*uddiṣṭha*°, dev'essere, secondo me, mutato in °*uttiṣṭha*°, che figura appunto nei versi citati nel detto *tantra*, nel senso probabilmente di *uttama* (vedi anche ibid., XIV, 48).

p. 13, l. 19. A legge *saṃhitam* per *abhisaṃhitam.*

p. 13, l. 21 e p. 14, l. 3. A legge *na ca yathā* e *atra kaścid avaccheda*, per *yathā* e *atra na kaścid avaccheda.*

p. 14, l. 2. Il verso *kulabījaka*° è sicuramente corrotto. A e S leggono rispettivamente *kulabījakamasyāntarbhogakaulaṃkṛtādviṣu* e *kulabījakamatsyāntarbhogakaulaṃkṛtādiṣu.* Il testo edito ha *kulabījakaṛ asyāntarbhogaḥ kaulaṃ kṛṣādiṣu.* Kṛṣṇadāsa, da me seguito nella traduzione, legge *kulabījakamatsyāntar bhogaḥ kaulaṃ kṛtādiṣu.*

p. 14, l. 5. Aggiungo con A *mantravīryasamāveśaprabhāvo* ad *ayam*, che è omesso in A.

p. 14, l. 8. Il verso *mantravīryasamāveśa*° è da espungere.

p. 14, l. 9. A legge *yad yad* per *yad.*

p. 14, l. 10. Leggi con A *kātra sādhyānāṃ gaṇanā* per *kā atrāsādhyagaṇanā.*

p. 14, l. 22. Leggi *hotṛvidhiparyantaṃ* per *hātrāvadhiparyantam.*

p. 15, l. 5. Ometti con A *'sau.*

p. 15, l. 5. Leggo con S *prasiddho* per *siddho* in A e nel testo edito.

p. 15, ll. 6, 7. Leggo *yataḥ samāveśābhyāsalakṣaṇaṃ yogaṃ vināpi śākinīkulena devatācakreṇa sāmānyas tulyo bhavaty anena jñātamātreṇa sarvasya vastunaḥ pūraṇāt.* Il testo di A è apparentemente più diffuso: *yataḥ samāveśābhyāsalakṣaṇaṃ yogaṃ vināpi śākinīkulaṃ śakticakreśvaraṃ yāsyanti niścinvanti | bhagavatyo devatās tāsāṃ mānanīyaḥ | taccakrēśvaratāyogalābhād bhavati |*

śākinīkulena devatācakreṇa ca sa sāmānyas tattulyo bhavati | anena jñātamātreṇa vīryarūpeṇa sarvasya vastunaḥ pūraṇāt |.

p. 15, l. 15. A legge °*pūrṇa*° per °*saṃpūrṇa*°, e °*parāmarśarūpaṃ* per °*parāmarśamayam.*

p. 16, l. 9. Leggi con A °*parivarjane 'pi* (o °*varjane 'pi*) per °*varjanenāpi.*

p. 16, l. 12. A legge non bene *pāryantikīm* per *paryante.*

p. 16, ll. 15, 16. Leggi con A *sarvasya saivāntyaviśrāntir ity antyaviśrāntikāle* per *sarvasyaivāntyaviśrāntikāle.*

p. 16, l. 16. Leggi con A *ātmabhūtaṃ brahma | tāvati brahmavādinām* per *ātmabhūtam, saiva brahmatāpattiḥ brahmavādinām.*

p. 16, l. 20. Il secondo verso della stanza *mama yonir mahad brahma* (BhG, 14, 3) è omesso sia in A sia in S.

p. 17, l. 1. La lettura migliore sarebbe, secondo me, °*vigalane na* per °*vigalanena.*

p. 17, l. 3. Ometti con A *iti.*

p. 17, l. 6. A legge meno bene *trayānuvedhena* per *trayānuvedhanam.*

p. 17, l. 7. Leggi con A *āsām*, per *āstām.*

p. 17, l. 7. A omette, non bene, °*viśrāntam.*

p. 17, l. 9. La lettura più probabile mi sembra *svātantryād eva cādhaūrdhva*°; il testo edito ha *svātantryād eva | atha adhaūrdhva*°; A legge *svātantryaṃ deva cādhaūrdhva.*

p. 17, l. 10. A legge *bhairavaparadevatātmakam* per *parabhairavadevatātmakam.*

p. 17, l. 11. Leggi con A *varṇatrayasya rūpam* per *varṇatrayasvarūpam tattrayam.*

p. 17, l. 12. Leggi con A °*ccāraṇam iti tridhā* per °*ccāraṇaṃ tridhā.*

p. 17, l. 13. Invece di *tattrayopabhoge bhuktimuktir iti*, A legge *tatra bhoga ubhaya(ṃ) muktir*, che mi sembra la lezione migliore. S parafrasa *bhuktiś ca bhuktimuktī ca muktiś cety atra siddhayah.*

p. 17, ll. 4 sgg. Testo difficile. Leggi con A *yasya tadekaghaṭa eva* per *yatra tadekaghana eva*; più avanti, a l. 16, *sad icchādidvāreṇa* per *tadicchādidvāreṇa*; a l. 17, le parole *naisargikasadrūpam* (*naisarga* [o *vaisarga*] *sadrūpam* A) sono corrotte e il senso richiede, al loro posto, *vaisargikī sthitiḥ* [o *viśrāntiḥ*] | *sadrūpam* ecc. Questa correzione è confermata da S che legge ap-

punto *icchādiśaktidvāreṇa sataḥ pūrvoktalakṣaṇaḥ | akramakramarūpeṇa kṣepo vaisargiki sthitiḥ || sadrūpam etad vedyaṃ ca vedakaṃ bhairavātmakam | ubhayasparśanāc chaktirūpā caturdāśī sthitiḥ ||* La lettura corretta della frase che inizia con *sadrūpam* è: *sadrūpaṃ vedyaṃ parabhairavātmakaṃ vedakarūpam iti* ecc. Dopo *caturdaśī* (l. 18) occorre mettere un *daṇḍa*.

p. 17, l. 20. Leggi con A °*lakṣaṇakoṇatrayai*° per °*lakṣaṇatrayai*°.

p. 17, l. 21. A legge *sabhairavanātha* per *saṃvidbhairavanātha*.

p. 18, l. 1. Leggi con A *pṛthvītattvasya prathama*° per *pṛthvītattvaṃ saprathama*°.

p. 18. ll. 2, 3. Seguo sostanzialmente il testo di A e leggo *bhairavadevatācakraṃ viśvādi paraṃ* (*viśvādi yat paraṃ* A) *bhairavīyaṃ śakticakraṃ śaktitrayarūpaṃ tad anantasya visargasyāntaḥ | na vidyate 'ntaḥ paro yadapekṣayā |*.

p. 18, l. 4. A legge, meno bene, *vināpi* per *vinā*.

p. 18, l. 6. A legge *śivānte* per *śivatattvānte*.

p. 18, ll. 6-9. Testo e interpunzione difficile. Io propongo: *vyāpako yato' tra sa parameśvaro vedyaḥ | bhūtadehādisaṃkocavigamāt saṃvinmātrapramātṛsvabhāvatvād bhinnasya bhinnābhinnasya ca sarvasya jñātā | parameśvaraś ca vidyeśvaravargāt* ecc.

p. 18, l. 9. A aggiunge *sa* prima di *sarvagaḥ*.

p. 18, l. 12. A omette, non bene, *tṛptaḥ*.

p. 18, l. 14. Leggo con A *evaṃ codakasya evaṃbhūtarūpamayatvād yo 'ṇuḥ... tadantarvarti śuddhavidyādiśivāntatattvāntargataṃ śuddhāśuddhādhvavyavasthitam*.

p. 18, l. 18. Leggi con A *etac ca viśrāntitrayābhyāse* [A aggiunge *'pi*] *tattatphalalābhopalakṣaṇam | caturthyāṃ tu paraviśrāntau*.

p. 19, l. 4. A legge °*samāveśalāṃgamātraphalam* (sic) per °*samāveśaphalaṃ*. °*Mātra*° è apparentemente confermato da S, st. 362.

p. 19, l. 7. A omette *iti* e pone *yo vetti* dopo *hṛdayam* e non dopo *niḥśaṅkatayā*.

p. 19, l. 8. A legge *paramārthena bhavati nirvāṇaṃ yā phalatvena gacchati* (ma ugualmente bene il testo edito *paramārthena nirvāṇaṃ phalatvena gamyate yayā*).

p. 19, l. 9. Dopo *gacchati* A, apparentemente corrotto, dà *yatas sya | asaṃdigdhā*.

p. 19, l. 10. Leggo °*svarūpalābhe bhavati* (A ha, per errore, *bhagavati*) per °*svarūpalābhayuktā bhavati |*.

p. 19, ll. 13, 14. Leggo con A *tena dānakṣapaṇalakṣaṇā dīkṣā svapratītisāreyam* (*sareyan*, *A*). S parafrasa ... *tato dīkṣā dānakṣapaṇalakṣaṇā | svapratītiprathāsārā saiṣā jñānasvarūpiṇī ||*.

p. 19, l. 15. Leggo con A (e S): *etāvajjīvan°* e *°siddhimātrapariniṣṭhita°*.

p. 19, l. 16. Leggo con A *hṛdayabījakalābhābhyadhikam* per *anyalābhādikam*.

p. 19, l. 19. A legge *vakṣyati per vakṣyate*.

p. 20, l. 10. A legge *vaikharīrūpa°* per *vaikharī°*.

p. 20, l. 10. Leggi *svātmane* per *svātmano*.

p. 20, l. 10. Leggo con A *tattatsvīkārakaṃ svātmānaṃ* (*svātmānaṃ kuryāt* A) per *tatsvīkārakaṃ svātmānam*.

p. 20, l. 11. Leggo con A *śāntaye* (*śamanāya* A) *bahiḥ svapārṣṇihasta°* per *śāntaye bahir antas ca pādapāṇihasta°*.

p. 20, l. 13. A legge *°vighnānāṃ taye* (evidentemente da *śāntaye*) *kuryāt* per l'ugualmente corretto *°vighnaśamanāya kuryāt*.

p. 20, l. 16. A legge *°pañcakabhājapā nyāsa(ṃ) śarīre* per *pañcakabhāṅ nyāsaṃ śarīre*.

p. 20, l. 17. A omette *ca*.

p. 20, l. 19. A legge, non bene, *°dvayābheda°* per *°dvayabheda°*.

p. 20, l. 20. A omette *hṛdayabījena*, e legge, ugualmente bene, *°rūpa°* per *°rūpaṃ*.

p. 20, l. 21. A omette, meno bene, *°rūpa°*.

p. 20, l. 22. A legge, dopo *badhnīyāt*, *hṛdaye bījā°*, per *hṛdayarūpā°*, che è la lezione corretta.

p. 20, l. 23. A omette *iti*.

p. 21, l. 2. A legge, meno bene, *hṛdayena* per *hṛdayabījena*.

p. 21, l. 5. Togli, con A, *apāsya tad*.

p. 21, l. 18. A omette *caturdaśeti*.

p. 21, ll. 19, 20. A legge, non bene, *āsanapakṣāntā bhāvanīyā* per *āsanaṃ kalpanīyam*.

p. 21, l. 20. A aggiunge, non bene, *sarvair vā* dopo *viśrāntā*.

p. 22, l. 1. Togli con A *visargaḥ*.

p. 22, l. 3. Leggi con A *°sṛṣṭikāyām* per *sṛṣṭikāryāyām*.

p. 22, l. 3. A legge *°catuṣṭaya°* per *°catuṣka°*.

p. 22, l. 4. Metti con A un *daṇḍa* dopo *yajet* e leggi *yena* per *yan*.

p. 22. l. 5. Aggiungo con A *°svara°* dopo *°gata°* e leggo, sempre con A, *sarvātītarūpām* (vedi anche S, st. 409) per *visargātmarūpām*.

p. 22, l. 7. A legge, meno bene, *śrīmatparātmadevatām* per *śrīparādevatām*.

p. 22, l. 10. A omette erroneamente °*sphuṭa*° prima di °*bheda*°.

p. 22, l. 11. La lezione giusta è qui senz'altro quella di B, *viśramyājvṛttāv uttararūpāyām* (*ac* è il segno delle vocali ed equivale dunque a *svara*, cioè AU, il quale è *uttara*, superiore, rispetto a S). A legge *viśramyāvṛttāyuktarūpāyām* e il testo edito *viśramyāvṛttau anuttararūpāyām*.

p. 22, l. 11. Leggi, con A e B, °*tattvānta*° per *tattvāntaṃ*.

p. 22, l. 12. Leggo con A e B *kramabhinna*° per *kramābhinna*.

p. 22, ll. 16, 17. Leggo con A *tasyāṃ tathā pūrṇā ata eva saptaviṃśatikṛtvaḥ* prima di *pravartitā viśrāntiḥ*.

p. 22, l. 20. A legge *yathāśaktithākitaiḥ* (sic) per *yathāśaktitayā*. Leggi *yathāśaktṃ tayā*?

p. 22, l. 21. A aggiunge °*taiha*° (sic) prima di °*vṛtter*.

p. 22, l. 22. A mette *dhūpa* prima di *vilepana*.

p. 23, l. 4. A legge °*svarūpa*° per °*rūpa*°.

p. 23, l. 5. A aggiunge °*svarūpa*° dopo *samāveśa*°.

p. 23, ll. 5-7. Leggo con A *yāsau* per *cāsau*, tolgo il *daṇḍa* dopo *bhakti*, e, con A, *yo* prima di *bhāgo*.

p. 23, l. 8. A legge, non bene, °*rūpāṃ vṛttiṃ* per °*rūpavṛtti*°.

p. 23, l. 12. Leggo con A (che omette, non bene, *eṣā tāvat*) *pūraṇarūpā* per *sphuraṇarupā*.

p. 23, l. 15. La lezione di A, *ajīrṇanyāyena* (così anche S, st. 422) è ugualmente sostenibile; dopo, A legge, non bene, *asaṃskārasya* per *saṃskārasya*.

p. 23, l. 16. A legge *suṣuptāvṛttāntena* per *suṣuptyavasthāvat*, che mi sembra la lezione migliore.

p. 23, l. 16. A legge, non bene, °*saṃskārāntaṃ* (*samskārāntara*°?) *tanmūla*° per *saṃskārātmakamūla*°.

p. 23, l. 21. A aggiunge *ca* dopo *vahnau*.

p. 23, l. 22. A legge *paradevatā*° per °*devatā*°.

p. 24, l. 3. Leggi *evaṃ yāgahomobhayamelanātmakā* (°*tmakābhi*, A) *pūjā* (*pūjāḥ* A) | *pūrṇam* (*pūraṇam*, A).

p. 24, l. 4. A legge *iyatā ca samyak pūjitā svātmarūpā bhagavatī śrīparā devī bhavati*.

p. 24, l. 6. A legge *tāvat na sphuṭaṃ... pūritaṃ bhavati*.

p. 24. l. 7. Punto difficile; io propongo di leggere *ity abhyantarasaṃkalpanirvṛttyā bāhyadravyasaṃharaṇenaitad āha*. A legge *iti ya abhyantarasaṃkalpana iti yuktyā bāhyadravyasaṃharaṇena cety ata āha*.

p. 24, ll. 9, 10. I due versi 33b e 34a vanno spostati a p. 25, l. 3, dopo *nirūpayati*.

p. 24. l. 11. A legge *uktakrameṇa* per *uktaprakāreṇa*.

p. 24, ll. 14-18. Passo difficile e testo assai incerto. Io propongo di leggere: *asya hṛdayaparāmarśasyābhinavābhinavarūpatayā' pi* [*abhinavarūpatayā vi*, A; *'pi* omesso nel testo edito] *bhāsamānasya pūrvapūrvatarādirūpatvena* [°*rūpatvena* omesso da A; il testo edito ha *pūrvapūrvatarādeḥ*] *samyagavabhāsamānatvāt* [*samyaganavabhāsamānatvāt* nel testo edito; ma cfr. S, dove leggiamo, st. 435, *asya pūrvādirūpeṇa svarūpeṇāvabhāsanāt*] *kālabhedayogāpahastanād avabhāsanīyasya vastunaḥ sarvathābhyantarasyaiva sataḥ prakāśanāt* [*prakāśanā*, A] *smaraṇarūpasādṛśyāt smaraṇatvena vyapadeśaḥ* [*vyapadeśāt*, nel testo edito].

p. 24, l. 18. A legge *śatṛpratyayenāpi bhinnam* per *śatṛpratyayena ca bhūtābhinnam*, che è, mi sembra, la lezione corretta.

p. 24, l. 21. Mantengo lo *yat*, messo fra parentesi nel testo edito e omesso anche da A (non però da S, v. st. 440).

p. 24, l. 21. A legge *pūrvaṃ darśitaṃ yady api* per *yady api pūrvaṃ darśitam*.

p. 25, l. 3. Vedi nota a p. 24, ll. 9-10.

p. 25, l. 6. A omette *tu*.

p. 25, l. 7. A legge non bene °*vṛtta*° per °*vṛtti*°.

p. 25, l. 9. A legge *uttareṇa uttareṇa* per *uttarottareṇa*.

p. 25, l. 10. A legge, meglio, *etasya* per *tasya*.

p. 25, l. 11. Leggi con A *aṃśās ceti* per *aṃśas ceti*.

p. 25, l. 12. Leggi con A *svasaṃvidrūpaviśrāntam* per *svasaṃvidrūpahṛdayaviśrāntam*. Vedi anche S, st. 454.

p. 25, ll. 12, 13. Mi sembra che il testo, qui piuttosto confuso, vada emendato in *tad etac catuṣkaṃ svasaṃvidrūpaviśrāntaṃ sat buddhiprāṇadehabhūmiparyantasvīkārātmanābhimukhyenāset samāveśaparyantaṃ kṣipet*.

25, l. 15. A legge *tadrūpaprakāśa*° per *tadrūpaprakāśana*°, che è ugualmente sostenibile.

p. 25, l. 16. Leggo *aprakāśād akulatam* per *prakāśakulatām*.

p. 25, l. 20. A legge *madhyagatam* per *madhyagam*.

p. 25, l. 24. Leggi con A *uddhārāpekṣayā*, per *utthānapekṣayā*.

p. 26, l. 2. A legge, meno bene, *sarvabījānām* per *sarvatithīnām*.

p. 26, l. 3. A aggiunge dopo *dhyāyet* le parole *iti visargāṃśasamāveśaḥ*, che forse (ma non è sicuro!) sono da espungere e di cui non ho tenuto conto nella traduzione.

p. 26, l. 4. A legge qui, mi sembra non bene, *vikasatsu* per *vikasat*.

p. 26, ll. 4, 5. A legge °*kalanāsu* per °*kalāsu*.

p. 26, ll. 13-15. Il verso *ajñaḥ* ecc. (ma leggi *ahnā*; A legge *sadyaḥ*) va spostato alla fine della l. 17.

p. 26, ll. 16, 19. A legge *te coktā eva kālāgnim āditaḥ kṛtvety atra śighram iti | sabhā sadyaḥ pratyakṣatām eti sarvajñatvaṃ na saṃśayaḥ praharatrayamātreṇa siddhir uktā |*. Il testo è piuttosto corrotto. Io propongo: *etāś ca siddhaya uktā eva kālāgnim āditaḥ kṛtvety atra | śīghram iti muhūrtaṃ smarati yas tv iti*.

p. 26, l. 17. Seguo nella traduzione la lezione *ahnā*, che sembra una variante qui accolta da Abhinavagupta per *asmāt*. A legge *sadyaḥ*.

p. 26, l. 19. Leggo con A °*catuṣkāvicchede* per °*catuṣkavibhedena*.

p. 26, l. 20. Leggi, con A, *māyāśarvari* per *śarvari*.

p. 27, l. 1. A legge *parāparāṇāṃ kaulikīsiddhirūpām*.

p. 27, l. 2. Separa *sapādakoṭi* dal seguente *rudrayāmala*°.

Bibliografia

Testi:

Abhinavagupta, *Bhagavadgītārthasaṃgraha*, ed. by L. Raina, Śrīnagar 1933.

Abhinavagupta, *Bodhapañcadaśikā*, KSTS (25), 1918. Si veda L. Silburn 1970.

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, ed. by M.K. Shastri and M.R. Shastri, KSTS (22, 33), Bombay 1918, 1921.

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, ed. by M.K. Shastri, KSTS (60, 62, 65), Bombay 1938-1943.

Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttika*, ed. by M.K. Shastri, KSTS (31), Srīnagar 1921.

Abhinavagupta, *Paramārthasāra with the vivṛti of Yogarāja*, ed. by J.C. Chatterji, KSTS (7), Srīnagar 1916.

Abhinavagupta, *Parātrishikalaghuvṛtti edited with Parātrishikavivṛti* by J.D. Zādoo Shastri, KSTS (68-69), Srīnagar 1947.

Abhinavagupta, *Parātriṃśikātattvavivarṇa*, si veda R. Gnoli 1985.

Abhinavagupta, *Paryantapañcāśikā*, ed. by V. Raghavan, Madras 1951.

Abhinavagupta, *Tantrāloka*, ed. by M.R. Shastri & M.K. Shastri, KSTS (23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59), Srīnagar 1918-1938.

Abhinavagupta, *Tantrasāra*, ed. by M.R. Shastri, KSTS (17), Srīnagar 1918.

Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva, Kāṇda I*, ed. by K.A. Subramania Iyer, Deccan College Monograph Series (32), Poona 1966.

Bhāskara, *Śivasūtravārttikam with Śivasūtravṛtti*, ed. by J.C. Chatterji, KSTS (4), Srīnagar 1916[1] (1970[2]).

Chāndogya Upaniṣad, ed. e trad. a cura di E. Senart, Paris 1930. Si veda C. Della Casa 1983.

Gauḍapāda, *Gauḍapādakārikā*, edited and expounded by K. Shukle, Gorakhpur 1983.

Kālottarāgama (*sārdhatrīśatī*), ed. a cura di R. Torella, *RSO*, 50 (1976) 279-318.

Kaulajñānanirṇaya, ed. by Bagchi, P.C., Calcutta 1934.

Kiraṇāgama, testo e traduzione del *Vidyāpāda* a cura di M.P. Vivanti, Istituto Orientale di Napoli, Supplemento n° 3 agli *Annali*, 35 (1975), Napoli.

Kṣemarāja, *Parāprāveśikā*, ed. by M. Ram Sastri, KSTS (15), Srīnagar 1918.

Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdayam*, Sanskrit Text with English Translation, Notes and Introduction by J. Sing, Delhi 1982[4] (1963[1]).

Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*, ed. by J.C. Chatterji, KSTS (1), Srīnagar 1911. Si veda R. Torella 1979.

Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad, si veda J. Varenne 1960.

Maheśvarānanda, *Mahārthamañjarī with commentary*, ed. by M.K. Shastri, KSTS (31), Srīnagar 1921.

Mālinīvijayottaratantra, ed. by M.K. Shastri, KSTS (37), Bombay 1922.

Matańgapārameśvarāgama (*Vidyāpāda*), *avec le commentaire de Rāmakaṇṭha*, édition critique par N.R. Bhatt, IFI, Pondichéry 1977.

Mṛgendratantra (*Kriyāpāda, Caryāpāda*) *avec le commentaire de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha*, édition critique par N.R. Bhatt, IFI, Pondichéry 1962.

Mṛgendratantra (Vidyāpāda & Yogapāda), with the commentary of Nārāyaṇakaṇṭha, ed. by M.K. Shastri, KSTS (50), Bombay 1930.

Mṛtyujitbhaṭṭāraka (*Netratantra*) *with the commentary by Kṣemarāja*, KSTS (46), 61, Bombay 1926-1939.

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, publiée par L. de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica (4), Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, St.-Pétersbourg 1913. Si veda R. Gnoli 1961.

Paratrishikātatparyadīpikā and Shaktavijñāna of Somānanda, ed. by J.D. Zādoo, KSTS (74), Srīnagar 1947.

Rajanakalakṣmīrāma, *Parātrīśikāvivṛti*, ed. by J.Z. Shastri, KSTS (49), Srīnagar 1947.

Rauravāgama (*Vidyāpāda, Kriyāpāda*) Édition critique par N.R. Bhatt. Introduction: «Les āgama śivaïtes» par J. Filliozat, voll. II, IFI, Pondichéry 1961 (vol. I), 1972 (vol. II).

Somānanda, *Śivadṛṣṭi of Somānanda with the vṛtti by Utpaladeva*, ed. by M.K. Shastri, KSTS (54), Srīnagar 1934. Si veda R. Gnoli 1957, 1959.

Spandakārikās with the Vivṛti of *Rāmakaṇṭha*, ed. by J.C. Chatterji with the cooperation of the Pandits of the Research Department of Kashmir State, KSTS (6), Srīnagar 1969[2] (1913[1]).

Svacchandatantra, with commentary by Kṣemarāja, ed. by M.K. Shastri, KSTS (31, 38, 44, 48, 51, 53, 56), Bombay 1921-1935.

Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, si veda R. Torella 1994.

Varadarāja, *Śivasūtravārttika*, ed. by J.C. Chatterji, KSTS (43), Srīnagar 1925.

Vijñānabhairava with the commentary partly by Kṣemarāja and partly by Śivopādhyāya, edited by M.R. Shastri, KSTS (8), with comm.

Kaumudī by Ānanda Bhaṭṭa, KSTS (9), Bombay 1918. Si veda A. Sironi 1989.

Virūpākṣapañcāśikā, ed. by T. Ganapati Shastri, Trivandrum Sanskrit Series (9), Trivandrum 1910.

Studi e Traduzioni:

Brunner-Lachaux, H. (1975) «Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du Sud» *JA* (279) 411-43.

Brunner-Lachaux, H. (1982) «Jñāna and Kriyā: Relation between Theory and Practice in the Śaivāgamas» in Goudriaan (a cura di) (1992), pp. 1-59.

Burnett, L.D. (1910) «The Paramārthasāra of Abhinavagupta», *JRAS*, pp. 707-47.

Chatterji, J.C. (1914) *Kashmir Shaivaism*, KSTS (2), Srīnagar.

Della Casa, C. (1983[2]) *Upaniṣad* (a cura di), Torino (1976[1]).

Dyczkowski, M.S.G. (1989[2]) *The Doctrine of Vibration*, Motilal Banarsidass, Delhi (SUNY, New York 1987[1]).

Filliozat, J. (1961) Introduction: «Les āgama śivaïtes», in *Rauravāgama* (edizione).

Filliozat, P-S. (1991) *Le tantra de Svayaṃbhū vidyāpāda avec le commentaire de Sadyojyotiḥ*, Édition et traduction par, École Pratique des Haute Études (Paris), II Hautes Études Orientales (27), Genève.

Gnoli, R. (1957) «Śivadṛṣti by Somānanda», *East and West* (8) 16-22.

Gnoli, R. (1959) «*Vāc*. Il secondo capitolo della *Śivadṛṣṭi* di Somānanda», RSO (34) 55-75.

Gnoli, R. (1961) *Madhyamaka Kārikā (Le stanze del cammino di mezzo)*, Boringhieri, Torino.

Gnoli, R. (a cura di) (1962) *Testi dello śivaismo*, Boringhieri, Torino.

Gnoli, R. (1968[2]) *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Benares (SOR, Roma 1956[1]).

Gnoli, R. (1985) *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivaraṇam), traduzione e testo*, SOR (58), IsMEO, Roma.

Gnoli, R. (1987) *Bhagavadgītā, il canto del Beato*, introduzione e traduzione di, BUR, Milano.

Gnoli, R. (a cura di) (1990[3]) *Abhinavagupta, Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*, BUR, Milano (Boringhieri, 2 voll., Torino 1960[1]).

Gnoli, R. - Torella, R. (1990) «The *Tantroccaya* of Abhinavagupta» in *Indo Sino Tibetica, Studi in onore di Luciano Petech*, a cura di P. Daffinà, «Studi Orientali» pubblicati dal Dipartimento di Studi Orientali (9), Bardi Editore, Roma, pp. 153-89.

Gonda, J. (1950) *Notes on brahman*, Utrecht.

Gonda, J. (1963a) «The Indian *mantra*», *Oriens* (16) 244-97.

Gonda, J. (1963b) *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague.

Gonda, J. (1977) *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, in Gonda, J. (ed) *A History of Indian Literature*, vol. II, fasc. I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Goudriaan T. - Gupta, S. (1981) *Hindu Tantric and Śākta Literature*, vol II, fasc. 2 of *A History of Indian Literature*, Wiesbaden.

Goudriaan, T. (a cura di) (1992) *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, Albany.

Gupta, S. - Hoens, J.D. - Goudriaan, T. (1979) *Hindu Tantrism*, Leiden.

O'Flaherty, W.D. (1973) *Ascetism and Eroticism in the Mithology of Śiva*, London.

Padoux, A. (1975) *La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta*, texte traduit et annoté, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fascicule 38, Paris.

Padoux, A. (1978) «Contributions à l'étude du *mantraśāstra*. I. La sélection des mantra (*mantroddhara*)», *BEFEO* (65) 65-85.

Padoux, A. (1980) «Contributions à l'étude du *mantraśāstra*. II. *nyāsa*: l'imposition rituelle des mantra», *BEFEO* (67) 59-102.

Padoux, A. (1987) «Contributions à l'étude du *mantraśāstra*. III. Le *japa*», *BEFEO* (76) 117-64.

Padoux, A. (1990) *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, Albany, NY.

Pandey, K.C. (1954) *Bhāskarī, Vol. III, Īśvarapratyabhijñāvimarśinī, English Translation,* The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts (54), Lucknow.

Pandey, K.C. (1963[2]) *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Varanasi (Benares 1935[1]).

Pensa, C. (1962) *Gli aforismi sullo Yoga*, Boringhieri, Torino.

Pensa, C. (1978) *Le strofe del Sāṃkhya (Sāṃkhyakārikā)*, Boringhieri, Torino.

Sanderson, A. (1985) «Purity and power among the Brahmans of Kashmir», in M. Carriters, S. Collins, S. Lukes, *The Category of the Person*, Cambridge University Press., Cambridge (Mss.), pp. 190-216.

Sanderson, A. (1986) «Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir», in *Mantras et Diagrammes rituels dans l'Hinduisme*, Paris, pp. 169-214.

Sanderson, A. (1988) «Śaivism and the Tantric Traditions», in Sutherland, S. *et. al.*, *The World's Religions*, London, pp. 660-704.

Sanderson, A. (1990) «The Visualisation of the Deities of the Trika», in Padoux, A. (a cura di), *L'image divine. Culte et meditation dans l'Hindouisme*, Paris, pp. 31-88.

Sanderson, A. (1992) «The Doctrine of the *Mālinīvijayottaratantra*», in Goudriaan, T. (a cura di) (1992), pp. 281-312.

Silburn, L. (1958) *Le Paramārthasāra d'Abhinavagupta*, Paris.

Silburn, L. (1963) *La Bhakti dans le Śivaïsme du Kashmir*, Paris.

Silburn, L. (1968) *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda*, Paris.

Silburn, L. (1970) *Hymnes de Abhinavagupta*, Paris.

Silburn, L. (1975) *Hymnes aux Kālī. La roue des Energies divines*, Paris.

Silburn, L. (1983) *La Kuṇḍalinī ou L'énergie des profondeurs*, Paris [trad. it. *La kuṇḍalinī o l'energia del profondo*, Adelphi, Milano 1997].

Sing, J. (1982[4]) *Pratyabhijñāhṛdayam*, Motilal Banarsidass, Delhi (1963[1]).

Sironi, A. (1989) *Vijñānabhairava. La conoscenza del tremendo*. Traduzione e commento di. Introduzione di R. Gnoli, Adelphi, Milano.

Stutley M. - Stutley J. (1980) *Dizionario dell'Induismo*, Ubaldini, Roma (London 1977).

Torella R. (1979a) «Due capitoli del *Sarvadarśanasaṃgraha*, *Śaivadarśana* e *Pratyabhijñādarśana*», RSO (53) 361-410.

Torella, R. (a cura di) (1979b) *Vasugupta, Śivasūtra con il commento di Kṣemarāja*, Ubaldini, Roma.

Torella, R. (1980) «Una traduzione francese della *Parātriṃśikālaghuvṛtti* di Abhinavagupta», RSO (54) 171-200.

Torella, R. (1991) «Importanza di Utpaladeva», in *Atti del quarto e quinto convegno nazionale di studi sanscriti* editi da O. Botto, A.I.S.S., Torino, pp. 101-6.

Torella, R. (1994) *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the author's Vṛtti*, SOR (71), IsMEO, Roma.

Torella, R. (1998) «The *kañcukas* in the *śaiva* and *vaiṣṇava* Tantric Tradition: some Considerations between Theology and Grammar», in G. Oberhammer (ed.), *Studies in Hinduism*, Wien.

Varenne, J. (1960) *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, 2 tomi, Paris.

Indice

Introduzione di Raniero Gnoli 13

Commento breve alla Trentina della Dea Suprema 37

Correzioni ed emendazioni del testo 77

Bibliografia 91

Nelle collane

Grandi Pensatori d'Oriente e d'Occidente

1. René Guénon, *Oriente e Occidente*
2. Ā.K. Coomaraswamy, *Buddha e la dottrina del Buddhismo*
3. Takuan Soho, *Sogni. Scritti di un Maestro Zen a un Maestro di Spada*
4. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*
5. René Guénon, *Autorità spirituale e Potere temporale*
6. René Guénon, *Sull'esoterismo cristiano*
7. Ā.K. Coomaraswamy, *Tempo ed Eternità*
8. René Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione*
9. Luigi Valli, *Il segreto della Croce e dell'Aquila nella Divina Commedia*
10. René Guénon, *Studi sull'Induismo*
11. Ā.K. Coomaraswamy, *La danza di Śiva*
12. René Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*
13. Frédéric Portal, *Sui colori simbolici*
14. Johann Wolfgang Goethe, *La storia dei colori*
15. René Guénon, *Il Simbolismo della Croce*
16. H. Richardson - D. Snellgrove, *Tibet*
17. Delaporte, *Vita di Maometto*
18. Muhasibi, *Che cos'è l'intelligenza?*

Le Tradizioni

1. Lao-tzu, Lieh-tzu, Chuang-tzu, *I Padri del Taoismo*
2. Farīd ad-Dīn al-'Attār, *Parole di Ṣūfī*
3. Liu Xie, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*
4. Mirkhond, *La Bibbia vista dall'Islām*
5. Jalāl-ud-Dīn Rūmī, *Il libro delle profondità interiori*
6. *Bhagavadgītā*, con il commento di Śrī Śaṅkāracārya
7. Sulamī, *I custodi del segreto*
8. Katha Upanishad, *Conoscenza e Morte secondo la Dottrina Indù*

Il presente volume
è stato stampato su carta
Palatina e Grifo vergata
prodotte dalle
Cartiere Miliani Fabriano

Finito di stampare il 13 settembre 1998
da Tipografia Temi
Trento

Vissuto in Kashmir tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo d.C., Abhinavagupta divenne uno dei rappresentanti più insigni del tantrismo śivaita. Uomo di vastissima cultura, fu mistico, filosofo, rétore e grammatico, come dimostra la sua ampia produzione letteraria.
Abhinavagupta fu certamente uno dei più brillanti pensatori dell'India e tra le sue opere, di cui alcune perdute, possiamo ricordare i commenti alle *Stanze del riconoscimento*, alla *Parātriṃśikā*, al *Mālinījaya* e *Tantrāloka*, allo *Dhvanyāloka* e al *Nāṭyaśāstra*.

Raniero Gnoli, allievo di Giuseppe Tucci, è dal 1964 professore ordinario di indologia all'Università degli Studi di Roma «La Sapienza».
La sua attività di studioso si è svolta principalmente in quattro campi, la critica teatrale e il pensiero estetico dell'India, le scuole gnostiche (tantriche) indiane, con particolare riguardo allo śivaismo kashmiro, il Buddhismo, l'epigrafia, l'archeologia e la storia dell'arte.
Ha tradotto e commentato diverse opere di Abhinavagupta tra cui ricordiamo *Essenza dei Tantra, Luce delle sacre scritture, Commento alla Bhagavad Gītā* e inoltre alcuni testi sul Buddhismo: *Testi buddhisti in sanscrito*, e in collaborazione con G. Orofino, Nāropā, *Iniziazione: Kālacakra*.

Lire [illegible].000 (i.i.)

ISBN 8879841